Ph.pr.
852
d

Ph. Pr.
852 d
Moeller

Div 68/1510

Das

absolute Princip

der

Ethik.

Von

Nikolaus Möller.

Leipzig,

F. A. Brockhaus.

1819.

<36602333530010

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Princip der Ethik

von

Möller.

Wenn nun Jemand, uns bemitleidend, behauptet, daß dieses keine Philosophie sey, so erwiedere ich, daß derjenige oder diejenige, die dieses behaupten, noch nicht Gottes inne geworden sind, daß sie nicht erkennen, daß Gott das wahre Ding an Sich, die einige Substanz und Träger des Universums sey. Denn die Substanz ist ewig und unwandelbar, absolut durch sich selbst; wenn es dennoch mehrere Substanzen gäbe, so wären von Ewigkeit mehrere Götter, welches unmöglich ist.

Alles Objektive außer Gott ist nur etwas Relatives, ein Verhältnißbegriff, abhängig vom Subjektiven und wandelbar wie dieses. So hat das Spielzeug für das Kind eine ganz andere Realität als für den erwachsenen Mann; das Gold für den Geizigen eine andere Realität als für den weisen Mann. Zwar gebe ich zu, daß auch die endliche Intelligenz jedes selbstbewußte Individuum unvergänglich sey; dieses ist sie aber durch die Idee Gottes. Die endliche Intelligenz, von der ewigen Substanz Gottes getrennt, ist aber so wenig ein Leben in sich, daß ihr Daseyn außer Gott nur das Anschauen einer ewigen Leere ist, ein ewiger Mangel, ewiges Darben, und vielmehr ein ewiges Sterben als ewiges Leben zu nennen ist.

Nun findet man, und zwar unter den Naturphilosophischen Aerzten einige, die Gott ein Daseyn einräumen, Ihm aber die Individualität absprechen; diese sprechen dadurch Gott das Selbstbewußtseyn ab, denn ist in Gott ein Selbstbewußtseyn, erkennt Gott

Sich Selbst, so ist Er nothwendig ein Individuum für Sich. Den genannten Philosophen mögte es schwer werden, das Christenthum in der Geschichte und die Weisheit in der Natur zu verstehen. Denn um bei der Natur, mit der sie sich beschäftigen, stehen zu bleiben, so behaupte ich, daß wo Weisheit ist, ist auch ein Begriff; da aber der Begriff nicht in die bewußtlose Natur fällt, so liegt er in dem Verstande oder Bewußtseyn Gottes.

Möge man übrigens diese Ansicht Philosophie oder Unphilosophie nennen; wir wollen darüber nicht weiter mit Jemandem streiten, sondern nur unsere Gedanken über das Moralprincip nach bestem Vermögen vortragen.

Einleitung.

Die Auffindung eines Moralprincips, eines obersten Grundsatzes aller Sittenlehren, hat von jeher die Philosophen sehr beschäftigt, und um so mehr, da eine wissenschaftliche Begründung der Ethik ohne ein solches Princip nicht möglich ist. Kant behauptete nun in unsern Tagen das Daseyn eines solchen absoluten Princips in jedem besondern Bewußtseyn; er nannte es den kategorischen oder absoluten Imperativ. Auch zugegeben, daß ein solches gebietendes Sollen in aller Menschen Bewußtseyn vorkomme, so läßt es uns doch über die Materie des Sollens oder das eigentliche Wesen der Tugend in Ungewißheit. Die unerwartete Wendung, welche die Philosophie nach Kant nahm, welche nicht bey gewissen schon fertigen Begriffen als z. B. die eines Dinges an sich, oder die

der Kategorien, stehen blieb; sondern auf die Genesis der Begriffe zurückging, mußte natürlicher Weise die Ansicht des kategorischen Imperativs verändern. Da nun über diese Philosophie so mancherlei Ansichten im Publiko umhergehen; so möchte das philosophische Glaubensbekenntniß des Verfassers gegenwärtiger Abhandlung hier vielleicht am rechten Orte stehen. Ein absolutes Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn Gottes außer Zeit und Raum geht allen endlichen Dingen vor, und prägt ihnen allen seine ewige Idee ein. Alle endliche Dinge sind Bilder des ewigen Selbstbewußtseyns der Gottheit, unendliche Variationen eines ewigen Themas. Das Selbstbewußtseyn Gottes oder die Dreiheit des göttlichen Wesens ist die unwandelbare Zahl, auf welche alle Erscheinungen als Stundenzeiger in der Zeit hinweisen. Daher der beständige Dualismus in der physischen und moralischen Welt, und die Gleichheit und Identität des Subjektiven und Objektiven.

Gott aber hat von Ewigkeit, und kann in Ewigkeit keinen andern Gegenstand Seines Wollens und Begehrens haben, als Sich Selbst; daher ist die eigentliche Bestimmung der endlichen Intelligenz, sie möge Mensch oder Engel, oder was man will, heißen, nicht sich, sondern Gott zu erkennen oder durch Theilnahme an dem Selbsterkennen Gottes selig zu werden. „Das ist das ewige Leben, daß „sie dich erkennen und den Du gesandt hast, Jesus „Christus;" das heißt, den Vater und den Sohn in ihrer ewigen Einheit und Unendlichkeit zu erkennen.

Das absolute Princip der Ethik.

§. 1.

Glückseligkeit und Vollkommenheit sind identische Begriffe.

Beweis. Kein Wesen existirt als Allgemeines; Alles, was ist, hat eine bestimmte Form des Seyns; wenn diese Form dem Wesen entspricht, so ist dasselbe vollkommen, und insofern diese Vollkommenheit empfunden oder wahrgenommen wird, glücklich.

Man bleibe nicht bei dem abstrakten Begriffe eines allgemeinen Wesens, das nirgends ist, bei einem Daseyn überhaupt stehen; man denke sich irgend ein Wesen bestimmter Art, ein Individuum, so findet man Daseyn als eine bestimmte Form und Weise, unter welcher das Wesen existirt. Nehmen wir z. B. den Begriff Materie, so scheint diese zwar etwas Allgemeines zu seyn, und es ist auch in der philosophischen Abstraktion, nicht aber in der Natur. Hier existirt die Materie immer in bestimmter Form. Keine Materie kann in einen schlechthin formlosen Zustand übergehen, sie geht allemal von einer Form in die andere über, wechselt die Gestalt, metamorphosirt sich; wenn die Materie in einen formlosen Zustand überginge, so würde sie weder seyn, noch gedacht

werden können. Wenn organische Körper durch Verwesung sich auflösen, so verlieren die sie constituirenden Stoffe nicht alle Form; sie gehen nur in andere Formen über, etwa in bestimmte Luftarten, Feuchtigkeiten, Erdarten. Man mag sich die Elemente der Materie denken, wie man will, so muß man sie unter einer gewissen bestimmten Form denken; sonst wären sie nicht zu unterscheiden. Denkt man sich die Elemente als Atome, so kann man sich diese, sofern man wirklich etwas dabei denkt, nicht als schlechthin formlos denken, sie sind rund oder eckig, oder wie man will, gestaltet. Denkt man sich die Elemente der Materie als Kräfte, so existiren diese auch nicht als Kraft überhaupt, sondern als bestimmte Naturkraft, als Kraft, die einen bestimmten Naturkörper bildet; die Kräfte sind nicht außer den Körpern, sondern in den Körpern, die sie bilden, durch die in ihnen selbst liegende Bestimmtheit. Betrachtet man alle Kräfte der Natur als eine Kraft unter vielen Modifikationen, so frage ich, was sind denn diese Modifikationen anders, als eine gewisse Bestimmtheit, die man unmittelbar in die Kraft hineinlegt, und ohne welche man sie nicht denken kann.

Eben so wenig, wie eine Materie überhaupt, existirt eine Intelligenz überhaupt, alle endliche Intelligenzen, Ichheiten sind bestimmt individuell. Der Mensch existirt nicht als Allgemeines, sondern als ein bestimmter Geist, von besonderm eignen Charakter, der freilich durch Willkühr mehr oder weniger wandelbar ist, aus dem er aber nie schlechthin ausgehen kann, so daß er ein Moment ohne allen

Charakter wäre; ein Mensch oder Intelligenz ohne Charakter ist undenkbar.

Gott selbst ist ein Individuum, nichts Allgemeines, worin etwa die Seele, wie einige träumen, sich auflösen oder übergehen kann. Das Wesen Gottes ist absolut, daher dessen Form Unendlichkeit. Alle Kräfte Gottes sind unendlich. Diese Form der Unendlichkeit gehört zum Wesen Gottes; daher kann Gott nie in etwas Endliches oder Relatives übergehen, so wenig wie das Endliche und Relative in Gott, oder in etwas wahrhaft Unendliches.

Dieses vorausgesetzt haben die Philosophen von jeher darüber geforscht, was wohl für die menschliche Natur das höchste Gut sey? und nach mannigfaltigen theils wirklichen Widersprüchen, indem der Einzelne seinen besondern individuellen Zweck zum allgemeinen erheben wollte; theils nur scheinbaren, indem der Streit mehr in Ausdrücken als in Begriffen lag, sonderten sich in der neuern Philosophie die Denker allmählig in zwei große Partheien, die Anhänger der allgemeinen Vollkommenheit, und die der allgemeinen Glückseligkeit. Kant unterscheidet und verbindet diese Begriffe auf seine Weise, nennt die Vollkommenheit oder Tugend das bonum perfectum (vollkommenes Gut); die Verbindung aber der Glückseligkeit mit der Tugend das bonum consumatum (vollendetes Gut).

Auch am Ende der alten Geschichte bemerken wir unter den Lehrern der praktischen Philosophie einen solchen Dealismus. Zwei Hauptschulen, die stoische und epikuräische waren es, welche es unternahmen, den freien Handlungen der Menschen das

Ziel zu bestimmen, nach welchem sich diese zu richten haben. Der Stoiker behauptete, die Tugend sey Glückseligkeit, der Tugendhafte könne nicht wahrhaft leiden; der Epikuräer hingegen kehrte die Begriffe um, und behauptete, Glückseligkeit sey Tugend; der erste sagte: Handle tugendhaft, so bist du glücklich; der zweite: Suche glücklich zu seyn, so bist du tugendhaft.

Hierdurch werden wir gleichsam aufgefordert, die Begriffe von Vollkommenheit und Glückseligkeit schärfer zu bestimmen, ob es uns etwa gelingen möchte, den scheinbaren Widerspruch zu heben und in eine Synthesis zu vereinigen.

Ich frage daher, ob nicht Glückseligkeit eine Art des Daseyns sey; ob irgend ein Daseyn empfindender oder bewußter Wesen möglich sey, ohne irgend einen Grad von Glückseligkeit? diese mag übrigens, ihrer Quantität nach, groß oder klein, ihrer Quantität nach, positiv oder negativ seyn, in welchem letztern Falle das Individuum ihren Zustand als einen unangenehmen empfindet. — Hier aber waltet die gewöhnliche Regierung der Abstraktion und Personifikation allgemeiner Begriffe ob, man unterscheidet esse von bene esse, und spricht von Daseyn und Glückseligkeit als von zweien, wer weiß, wie weit von einander entfernten Begriffen. Ein jedes esse sich selbst wahrnehmender Individuen ist ein bene esse oder male esse, wie ein jeder in seinem eigenen Bewußtseyn finden kann. Es giebt kein Daseyn überhaupt, sondern ein bestimmtes, eine im Endlichen durchaus begrenzte Form des Wesens, welche, insofern sie auf irgend eine Weise von

dem Wesen selbst wahrgenommen wird, mit einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung verknüpft ist.

Nun bleibt uns noch eine zweite Frage: in wiefern das Individuum die Form und Weise seines Daseyns als angenehm oder unangenehm wahrnimmt? Ich antworte nur in so weit, wie diese Form dem Begriffe des Wesens entspricht. Nothwendig muß die Form des Daseyns dem Wesen congruiren, wenn dieses sich glücklich fühlen soll. Ein eingetretener Widerspruch zwischen dem, was ein Individuum seinem Begriffe nach seyn soll, und was es wirklich ist, beurkundet sich immer durch die Empfindung eines Schmerzes, oder als eine Schranke, gegen welche das Wesen ankämpft. So kann der Vogel nicht im Wasser, der Fisch nicht in der Luft glücklich seyn; ich setze voraus, daß die Thiere ihr Daseyn empfinden, sie können auf diese Weise nicht einmal bestehen, vielweniger glücklich seyn, weil diese Form des Daseyns ihrem Wesen fremd und widersprechend ist. So verlangt jede Pflanze und jedes Thier seinen eigentlichen Boden, Luft, Klima, um in seiner Art vollkommen und glücklich zu seyn. Kurz jedwedes Individuum kann nur auf individuelle Art glücklich seyn.

Wenden wir uns zunächst zum Begriffe der Vollkommenheit, und bemerken wir vorerst, daß dieser sich nur darin vom Begriffe der Glückseligkeit unterscheidet, daß er ein weiterer Begriff ist, indem er sowohl auf bewußte als unbewußte Individuen paßt, auf Produkte der Kunst so gut wie auf die der Natur. In dieser Hinsicht ist jedes Ding vollkommen, wel-

ches seinem Zwecke entspricht; dieser Zweck aber ist durch den Begriff des Individuums gegeben. So ist ein Haus vollkommen, wenn es seinem Begriffe als Wohnung entspricht, und je näher es diesem kommt, je vollkommener ist es. Ein Krystall wird vollkommen, wenn er unter Bedingungen entsteht, unter welchen er die ihm eigenthümliche Form frei entwickeln kann. Alle Arten der Pflanzen und Thiere werden vollkommen, wenn die Funktionen ihres Lebens frei genug sind, um jedes in eigener Form und Bildung darzustellen. Die freie Intelligenz ist vollkommen, wenn ihre Handlungen ihrem Begriffe als dieser bestimmten Intelligenz entsprechen.

Demnach bemerke ich zwischen Vollkommenheit und Glückseligkeit keinen andern Unterschied, als daß der Begriff Vollkommenheit weiter ist, und daß die Vollkommenheit sich in Glückseligkeit verwandelt, sobald irgend eine Art von Bewußtseyn zur Vollkommenheit hinzukommt. Glückseligkeit ist die empfundene oder wahrgenommene Vollkommenheit.

Um die Disparität der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu beweisen, pflegt man das Beispiel eines tugendhaften Mannes anzuführen, der mit Widerwärtigkeit kämpft, der seine Pflicht erfüllend, in Armuth darbt, oder von Leiden niedergedrückt wird. Ein solcher, behauptet man, ist moralisch vollkommen, und doch unglücklich; mithin ist Vollkommenheit und Glückseligkeit verschieden und zweierlei.

Hier bringt man, wie mir scheint, die jetzige sinnliche Form des Daseyns ins Intellektuelle hinein, wodurch die Begriffe verwirrt werden. Der Tugendhafte, welcher leidet, ist intellektuel vollkommen, und

intellektuell glücklich, physisch unvollkommen und auch leidend.

Setzen wir um der Deutlichkeit willen den umgekehrten Fall, einen Mann, der mit Reichthum und Gesundheit begabt, ein üppiges lasterhaftes Leben führt. Von diesem behaupte ich, daß er, so lange ihm Gesundheit beiwohnt, physisch vollkommen und daher physisch glücklich, intellektuel unvollkommen und auch intellektuel unglücklich sey. Da aber die intellektuelle Seite die reine menschliche ist, so ziehen wir mit Recht die intellektuelle Vollkommenheit der physischen vor.

Schon Plattner rügte es mit Recht an der Kantischen Philosophie, daß sie ihres Anspruches auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit ungeachtet überall in den Begriff eines endlichen Willens die jetzige menschliche Sinnlichkeit, als ein wesentliches Prädikat aufführt. „Da kein Grund vorhanden ist zu der Voraussetzung, daß alle endliche moralische Geschöpfe mit einem thierischen Körper verbunden sind, oder auf menschliche Art sinnlich seyen, so gehört die menschliche Sinnlichkeit nicht zu den wesentlichen Prädikaten eines endlichen Willens; mithin ist auch nicht alle Glückseligkeit eines endlichen Wesens nothwendig sinnlich *).“

Ueberhaupt kann davon nicht die Rede seyn, daß nicht im Endlichen eine Form des Daseyns möglich wäre, die nicht dem Wesen ursprünglich gehöre. Einer solchen abgeleiteten fremden Form kann

*) Plattners philosophische Aphorismen, 2ter Theil.

aber in einer allgemeinen Untersuchung keine Erwähnung geschehen.

§. 2.

Der Selbsterhaltungstrieb ist ein Trieb nach Vollkommenheit, mithin insofern diese empfunden wird, nach Glückseligkeit.

Beweis. Der Selbsterhaltungstrieb ist derjenige allgemeine Trieb aller lebenden und organisirten Individuen, vermöge dessen jedes sein eigenes Wesen zu erhalten sucht; nun ist kein besonderes Wesen ohne seine besondere Form denkbar, daher sucht jedes besondere Wesen die diesem entsprechende Form zu erhalten. Wenn aber die Form dem Wesen kongruirt, so ist das Individuum vollkommen, und insofern es seine Vollkommenheit wahrnimmt, glücklich (§. 1.). Mithin geht der Selbsterhaltungstrieb auf individuelle Vollkommenheit oder bei empfindenden Wesen auf Glückseligkeit.

Reflektiren wir sowohl auf den Begriff Trieb im Allgemeinen, als auch insbesondere auf den Begriff Selbsterhaltungstrieb.

Erstlich ist der Trieb in einem Individuo, ob das Individuum etwas von seinem Triebe Verschiedenes, etwa ein todtes Substrat, dem der Trieb inhärirt, und welches auch ohne Trieb bestehen könne, lassen wir vorerst außer Acht. Setzen wir aber ein

Individuum mit einem Triebe, so setzen wir augenscheinlich eine Duplicität, eine Aktivität und Passivität in demselben Individuo. Der Trieb ist thätig, aktiv, denn er treibt; das Subjekt aber, welchem der Trieb inhärirt, wird vom Triebe getrieben, und verhält sich in dieser Hinsicht leidend. Mithin ist jedwedes mit einem Triebe begabtes Individuum, insofern es getrieben wird, in einer und derselben Handlung thätig und leidend zugleich.

Geht aber dieser Trieb im Individuo auf die Selbsterhaltung, so ist das Individuum im Selbsterhaltungstriebe sein eigenes Objekt. Es ließe sich denken, daß der Trieb auf Etwas vom Subjekte verschiedenes ginge, auf ein Objekt außer dem Individuo; im Selbsterhaltungstriebe aber ist das Individuum sein eigenes Objekt, der letzte Zweck seiner Thätigkeit.

Jede allgemeine Deduktion gewinnt erst durch Anwendung auf besondere Fälle Klarheit und Deutlichkeit, also auch hier.

Nehmen wir den ganz einfachen Begriff Materie als bloßen Stoff. In der Materie ist, sage ich, ein Selbsterhaltungstrieb. Die Materie beurkundet ihr Daseyn im Raume durch Inpenetrabilität, sie widersteht durch expansive Kraft jeder Bewegung, die sie schlechthin zu verdrängen oder zu vernichten suchte. Nun kann aber keine expansive Kraft absolut bestehen, soll er sich nicht in Nichts verlieren, so muß ihm durch adtraktive Kraft eine Grenze gesetzt werden *).

*) Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wenn auch Kant keine andere Entdeckung im Gebiete der

Durch die anziehende Kraft sucht die Materie sich in ihrer Einheit zu erhalten. Nun ist die expansive Kraft eine Kraft der Materie, die attraktive ebenfalls Kraft der Materie; mithin geht die Materie durch attraktive Kraft in und auf sich selbst als expansive Kraft. Durch diese beiden Kräfte ist demnach in der Materie ein Selbsterhaltungstrieb, ist die Materie thätig und leidend in einem Subjekte.

Die Materie ist aber auch nichts anders als dieser Selbsterhaltungstrieb mittelst der beiden genannten Kräfte. Dieses ist es, welches so vielen schwer zu fassen wird; sie denken immer noch ein gewisses Substrat hinzu, als Substanz oder Ding an sich, dem die Kräfte adhäriren, welches nichts anders ist, als die gewordene Materie selbst, von dem sie nicht abstrahiren können, um die Materie im Werden zu schauen. Man kann dagegen nur folgendes Dilemma aufstellen. Ist dieses Substrat Materie oder nicht? Sagen sie das Erste, so ist es ja der Konflikt der beiden genannten Kräfte, und also in der Materie nichts als diese; ist es nicht Materie, so gehört es ja nicht zum Begriffe der Materie, und also auch nicht hieher.

Steigen wir von der Materie als bloßem Stoffe um eine Stufe höher zur Organisation, so ist in dieser ein Selbsterhaltungstrieb. Die Organisation assimilirt und wandelt alles von außen Empfangene in sich um. Die Organisation ist daher in einer Hinsicht thätig, in anderer leidend; thätig im lebendigen Processe der Assimilation, leidend insofern

Philosophie gemacht hätte, so hätte er sich durch diese allein unsterbliches Verdienst erworben.

der Stoff oder Gegenstand ihrer Thätigkeit ihr von außen gegeben wird, und sie in keinem Momente bestehen kann, ohne Wechselwirkung mit einem für sie unorganischen Stoffe, den sie bearbeitet. Nun ist aber der unorganische Stoff Materie, die organische Thätigkeit ebenfalls Materie; mithin ist die Wechselwirkung des organischen und unorganischen eine Wechselwirkung der Materie in sich selbst, daher auch die prästabilirte Harmonie zwischen organischer und unorganischer Thätigkeit, die sich gegenseitig zerstören und erhalten. Eine genauere Analyse gehört in die Naturphilosophie.

Nun existirt keine Materie und keine Organisation überhaupt, jede Materie und jede Organisation ist durchaus bestimmt, so wie jedes Bewußtseyn individuell (§. 1.). Dieses Selbst demnach, auf dessen Erhaltung der Trieb hinarbeitet, ist daher nicht ein allgemeines Wesen, sondern ein bestimmtes Wesen, das Wesen in seiner eigenthümlichen Form und Begrenzung. Der Selbsterhaltungstrieb liegt weder im Wesen noch in der Form, sondern in der Einheit beider, und arbeitet für beide, oder beide sind in ihm eins. Das Wesen sucht die rechte Form, und die Form sucht das rechte Wesen in ihrer innern Einheit. In dieser Eintracht beider steht die Vollkommenheit, welche empfunden wird als Glückseligkeit. Man raube einem Baume Blüthen, Blätter, Zweige, so wird er augenblicklich dahin arbeiten, sich zu reproduciren, den erlittenen Verlust zu ersetzen; er wird nicht suchen, sich als Baum überhaupt, sondern als dieser bestimmte Baum in der ihm eigenen Art zu erhalten.

Ferner sucht das Individuum nicht allein seine besondere Vollkommenheit, sondern die höchst-

mögliche Vollkommenheit seiner Art, und wenn diese nicht erreicht wird, so liegt der Grund nicht in dessen subjektivem Bildungstriebe, sondern in hemmenden Ursachen außer ihm. Daher erreicht jedes Individuum in der Natur die höchste Vollkommenheit, der es seiner Art nach fähig ist, so bald die äußern Bedingungen da sind. Man nehme zwei gesunde Saamenkörner desselben Baumes, und pflanze eines in fruchtbares, das andere in unfruchtbares Erdreich, so wird jenes zum vollen kräftigen Baum erwachsen, während dieses schwach und krüpelhaft bleibt. Also liegt der Mangel an Ausbildung nicht im Bildungstriebe des Saamens, sondern in hemmenden Einwirkungen außer ihm; dasselbe gilt im Intellektuellen. Wenn sich in einem Staate wenig Talente entwickeln, so liegt der Grund nicht im Mangel an Bildungstrieb in der Jugend, sondern in irgend einer fehlerhaften Einrichtung der Bildungsanstalten, welche, anstatt die Talente anzuregen und zu befördern, der freien Entwickelung derselben Hindernisse in den Weg legen. Das seltene, große, entschiedene Talent macht zwar eine Ausnahme, welches aus angeborner Kraft alle Hindernisse durchbricht und die Außenwelt nach sich gestaltet. Daß sich übrigens die Neigung dem Talente zugesellt, und Neigung und Fähigkeit immer mit einander im Bunde stehen, wie schon von den Alten bemerkt worden *), hat seinen Grund darin, daß das Talent nichts anders ist, als der bestimmte Bildungstrieb, Trieb aber und Neigung eins ist. —

*) Cicero.

§. 3.

Die reine Befolgung eines natürlichen Triebes ist keine Tugend.

Beweis. Alle endliche Wesen handeln nach einem natürlichen Triebe. Wenn diese Handlungsweise Tugend wäre, so wäre Tugend kein ausschließliches Prädikat freier Intelligenzen.

Das Handeln einer freien Intelligenz, insofern sie einem angebornen Triebe folgt, unterscheidet sich nur dadurch von der bewußtlosen Thätigkeit der Natur, daß jene mit Bewußtseyn und ohne Nothwendigkeit, diese ohne Bewußtseyn und mit Nothwendigkeit handelt. Nun aber macht das bloße Bewußtseyn keine Handlung tugendhaft, sonst wären alle Handlungen endlicher Intelligenz tugendhaft, denn Bewußtseyn begleitet sie alle; dadurch wäre wiederum aller Unterschied zwischen Gutem und Bösem aufgehoben, und der Begriff Tugend würde vernichtet. Es muß demnach zum Bewußtseyn noch etwas hinzu kommen, welches die Handlung zu einer tugendhaften oder lasterhaften macht, und welches wir näher zu erörtern haben.

§. 4.

Der Mensch ist frei.

Freiheit ist eine innere Thätigkeit, deren Daseyn unmittelbares Bewußtseyn, welche man daher Niemandem andemonstriren kann, der sie nicht in sich findet, im absoluten Bestimmen seiner selbst. Man

kann den Menschen zu diesem Bewußtseyn anleiten, indem man ihm eine Handlung zumuthet, und er nun in sich erkennt, daß es in seiner Willkühr steht. Diese Handlung zu thun oder zu lassen, oder der Mensch reflektirt selbst auf seine Handlungen, und wird durch diese Reflektion inne, daß sie in seiner Willkühr stehen. Sollte demungeachtet Jemand behaupten, er sey nicht frei, so ist er es auch in der That nicht; die Freiheit ist in ihm ein bloßes Vermögen, von dem er entweder keinen Gebrauch macht, oder dessen Gebrauch er sich nicht bewußt wird, das mithin für ihn nicht da ist. Schließt er aber per analogiam von seiner eigenen scheinbaren Unfreiheit auf die Unfreiheit aller, so erhebt er seine Individualität zur Allgemeinheit, und schließt eben so fehlerhaft wie ein Kranker, welcher behaupten wollte, daß alle Menschen mit seiner besondern Krankheit behaftet wären.

§. 5.

Der Meusch steht nicht mit Nothwendigkeit unter dem Naturgesetz.

Dieser Satz ist eine bloße Folgerung aus dem so eben aufgestellten Postulate. Das Naturgesetz ist der Selbsterhaltungstrieb, vermöge dessen jedes Naturwesen sich in eigenthümlicher Art und Vollkommenheit zu erhalten sucht; der Mensch hat es mit allen endlichen Naturen gemein, es aber zu befolgen oder nicht zu befolgen, steht dem Menschen frei. Auf dieser Freiheit beruht die Möglichkeit des Selbstmordes.

§. 6.

Alles Endliche hat eine Beziehung auf Gott.

Beweis. Alles Endliche ist relativ, alles Relative muß zuletzt in einem Absoluten seinen Grund haben. Gott ist das Absolute, demnach hat alles Endliche eine Beziehung auf Gott *).

§. 7.

Die Relation des Endlichen zum Absoluten steht unter der Kategorie der Kausalität.

Beweis. Wenn das Verhältniß des Endlichen zum Absoluten in die Kategorie der Wechselwirkung oder Wechselbestimmung fiele, so müßte das Endliche und Absolute sich gegenseitig bestimmen; mithin wäre das Absolute durch Etwas außer ihm bestimmt und bedingt, dadurch hörte Gott auf, absolut zu seyn, welches unmöglich ist.

Wenn endliche Kräfte in Verhältniß treten, so bestimmen sie sich gegenseitig und bilden, indem sie sich gegenseitig begegnen, ein gemeinschaftliches Produkt, welches die Spuren der sich in ihm integrirenden Kräfte trägt. Dieser Satz ist ganz allgemein, und gilt von allen endlichen Dingen, mögen sie Ereignisse der Natur oder Kunst seyn. Alle

*) Bolzano. Nur wenige Schriften dieses als Mensch und Denker gleich ehrwürdigen Mannes, sind bisher durch den Druck bekannt worden.

Mannigfaltigkeit der Natur hat darin seinen Grund, daß entweder andere Kräfte, oder dieselben Kräfte in andern Verhältnissen in die Bildungen eingehen, wodurch diese als synthetische Einheiten verschiedentlich modificirt werden. Eben so tragen alle Produkte der Kunst und Wissenschaft den Charakter ihrer Zeit und der relativen Verhältnisse, unter welchen sie entstanden sind. Der Künstler sowohl als der Gelehrte steht mit seiner Zeit in Wechselwirkung, ist bestimmt und bestimmend zugleich.

Diese Art von Wechselwirkung kann aber zwischen der bedingten und relativen Natur des Endlichen und der absoluten und unbedingten Natur Gottes nicht obwalten. Gott kann seiner absoluten Natur zufolge nie von etwas Endlichem außer ihm bestimmt, beschränkt oder modificirt werden. Er wohnt in einem unnahbaren Lichte außer aller Natur und Endlichkeit. Das Verhältniß Gottes zum Endlichen ist ein Kausalverhältniß, worin Gott unwandelbar die bestimmende Ursache ist. Die Art und Weise dieser Kausalität ist ein Geheimniß.

§. 8.

Grundsatz.

Das absolute Handeln Gottes ist die vollkommene Moralität.

Daß Gott moralisch handle, und zwar auf die vollkommenste Weise ist, so viel ich weiß, von keinem Philosophen, der die Idee Gottes hat, geläugnet worden. Diese Idee ist absolut, und kann nicht weiter bewiesen werden. Wollte man sie etwa von

dem Satze: Gott ist das vollkommenste Wesen, ableiten, so wäre das keine Ableitung, sondern derselbe Satz mit andern Worten ausgedrückt, und es ist einerlei, ob ich sage: Gott ist das vollkommenste Wesen, oder Gottes Handeln ist die vollkommene Moralität.

Nun ist das absolute Handeln Gottes allerdings Gesetz, und ein absolutes Gesetz für alle endliche Wesen, ja ein solches Gesetz, daß durch dasselbe alle Handlungen freier Intelligenzen schlechthin bestimmt sind, insofern sie tugendhaft heißen sollen. Dieses nicht einsehend, und das Endliche außer seiner Beziehung auf Gott betrachtend, ward denn nach einem gewissen obersten Gesetze gesucht, nach welchem die endliche Intelligenz ihre freien Handlungen zu bestimmen habe. Aber ein solches Unternehmen muß ewig mißlingen, und zwar aus vielen Gründen. Denn man mag nun als höchstes Gesetz aufstellen, welchen Grundsatz man will, so kann er in keinem Falle etwas anders als subjektive Behauptung oder Meinung bleiben, die zwar als Hypothese immer mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt, mit je strengerer Konsequenz alle besondere Pflichten sich davon ableiten lassen. Dadurch hörte aber das Princip nicht auf, Hypothese zu seyn, so wie überhaupt jeder Satz, der nicht im absoluten Wesen Gottes begründet ist, keinen festen Boden hat. Seine überzeugende Kraft hängt ab von der Induktion, aber die höchste Wahrscheinlichkeit bleibt allezeit von der Wahrheit nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verschieden. Die höchste Wahrscheinlichkeit bleibt noch innern Zweifeln unterworfen; der Verstand kann

sich nur im unbedingten Wesen der Wahrheit beruhigen. So blieb das Gravitationssystem Newtons, wie wohl es alle Erscheinungen in den Bewegungen der Planeten befriedigend auflöste, bis auf Kant, Hypothese. Sobald aber dieser bewies, daß die abstoßende und anziehende Kraft dem Begriffe der Materie wesentlich und daß die Erscheinung der Materie ohne diese undenkbar wäre, so hörte das System auf, Hypothese zu seyn.

Ferner führte das hypothetisch aufgestellte Princip sehr bald auf folgende Inkonvenienz; das höchste Gesetz bestimmt alle Moralität vernünftiger Wesen; nun ist Gott ein vernünftiges und moralisches Wesen, also muß dieses Gesetz auch für Gott gelten. So gerieth man auf die absurde Vorstellung, das Gesetz über Gott Selbst zu erheben, die Handlungsweise Gottes einem Gesetze zu unterwerfen, welches offenbar in Ihm selbst liegt, Seine eigene vollkommene Natur ist. Gott bringt, indem er mit absoluter Freiheit handelt, das Gesetz selbst hervor. Wenn dieses sich nicht so verhielte, so könnte man auch so raisonniren: Gott ist ein freies Wesen; es hängt also auch von ihm ab, ob Er das Gesetz befolgen will, oder nicht; befolgt Er das Gesetz, so handelt Er moralisch; Gott kann also eben sowohl wie die endliche Intelligenz, unmoralisch handeln. So ist es nicht; Gott ist selbst das handelnde Gesetz; das Gesetz ist die Form des göttlichen Wesens, und kann von diesem nicht getrennt werden; indem Gott das Gesetz befolgt oder hervorbringt, handelt Er mit absoluter Freiheit, das heißt, mit absoluter Nothwen-

digkeit *). Dieses lautet vielleicht anders, sagt aber doch nichts, was nicht in der gewöhnlichen Behauptung liegt. Fragt man, warum Gott nicht unmoralisch oder böse handelt, so wird geantwortet, weil Er nicht kann. Fragt man ferner, warum Er nicht kann, so wird geantwortet, weil Er nicht will. Hier bleibt man insgemein stehen; ich frage aber: warum will denn Gott nichts Böses? Um dieses zu beantworten, wird man offenbar auf die unendliche Güte und Vollkommenheit des göttlichen Wesens oder Natur hinweisen. Gott will nichts Böses, weil Er nichts Böses wollen kann. Alles, was Gott will, ist gut, ist es darum, weil es Gott will. Gott ist die Quelle und der Maaßstab alles Guten.

Um über diesen Satz so viel möglich Licht zu verbreiten, von dessen Verständniß sowohl die Einsicht in die gegenwärtige Abhandlung, als in die bisherigen Verirrungen der Moralphilosophie abhängt, wollen wir zur Betrachtung der Natur in und außer uns werden.

Wir können alle Gesetze in Natur-, Kunst- und Moralgesetze eintheilen. Keine Art dieser Gesetze sind ursprünglich bloß formell, das sind sie erst durch Abstraktion geworden; ursprünglich sind sie bestimmte Handlungsweisen realer Wesen. Reflektiren wir erstlich auf die Gesetze der Natur.

Die Gesetze der Logik sind Naturgesetze des Denkens, welche in der Logik bloß als formell auf-

---

*) Die Freiheit muß von Willkühr wohl unterschieden werden. Die Willkühr ist die Erscheinung der Freiheit; absolute Freiheit ist eins mit absoluter Nothwendigkeit, wie Schelling trefflich bewiesen.

gestellt werden; dieses geschieht durch Abstraktion vom realen Denken. Wir reale denkende Wesen denken nach den Gesetzen der Logik, die in und mit unserm Denken entstehen, und jeder verständige Mensch denkt nach denselben, er mag die Logik studirt haben oder nicht. Sie werden uns nicht von außen gegeben, sie sind die immanenten Formen unsers realen und wesentlichen Denkens.

Die Gesetze derjenigen Natur, die wir als außer uns bestehend betrachten, und wir bis jetzt entdeckt haben, sind zwar gewisse Regeln, an welche die Natur in ihrer Thätigkeit gebunden ist, und von denen sie nicht abweichen kann, sind aber doch nicht der Natur von Außen aufgedrungen, als ob sie gezwungen wäre, nach gewissen ihr gegebenen Gesetzen zu handeln. Alle Naturgesetze sind im Wesen der Natur gegründet, und ist die Form oder Art und Weise, unter welcher die Natur thätig ist. Die Natur handelt frei, indem sie nur ihr eigenes Gesetz befolgt. Wir sahen die großen Weltkörper sich im Raume bewegen. Woher diese Bewegung? Nicht von außen kommt sie, nicht durch einen äußern Stoß, wie frühere Physiker meinten, werden die Planeten gezwungen, ihre Bahnen um die Sonne zu vollenden. Das Gesetz dieser Bewegung liegt im Sonnensysteme selbst, die anziehenden Kräfte und ihr Maaß gehört zum Wesen der Weltkörper; ihre Bewegung ist zu gleicher Zeit absolut frei und absolut nothwendig; frei, insofern sie ihnen nicht von außen aufgedrungen werden; nothwendig, insofern sie aus ihrer eigenen Natur nicht herausgehen können. Daß die Physiker, welche die Bewegung der Materie von

einem Stoß von außen ableiten wollen, in ihrer Erklärung einen Zirkel begehen und demnach gar nichts erklären, ist leicht zu zeigen. Wird ein Körper durch einen Stoß von außen in Bewegung gesetzt, so muß die ihn anstoßende Materie in Bewegung seyn; es entsteht alsdann die Frage: woher denn diese Materie ihre Bewegung habe? Will man nun konsequent verfahren, so muß man die Bewegung der stoßenden Materie abermals von einer stoßenden Materie ableiten, und sofort ins Unendliche. So setzt eine jede Bewegung durch einen Stoß die Bewegung schon voraus, und leistet nicht, was sie verspricht.

Wenden wir uns jetzt zu den Gesetzen der Kunst. Wir haben freilich jetzt Gesetze und Theorien der Aesthetik, aber wie sind diese entstanden? Offenbar durch Abstraktion von schon vorhandenen Kunstwerken. Die Kunst war früher da als die Theorie derselben; denn das Genie, sagt Kant sehr treffend, giebt sich selbst die Regel.

Homer dichtete nicht nach der Aesthetik des Aristoteles, aber Aristoteles schrieb seine Aesthetik nach Homers und anderer Dichtungen. So bildet denn der wahre Dichter und jeder große Künstler seine Werke mit absoluter Freiheit, indem er den Gesetzen seiner eigenen Natur folgt.

(Man kann die Frage aufwerfen, in wiefern das Genie Regeln bedarf, und sich nach selben bilden müsse? Ohne die Regeln schlechthin zu verwerfen, welche für die spekulirende Vernunft allerdings ihren Werth haben, möchte ich doch behaupten, daß das Genie am Genie sich zünde, der Künstler sich am Kunstwerke bilde, und daß man jungen Künst-

lern nur einen schlechten Dienst erweise, wenn man sie in die abstrakten und hohlen Theorien hineinführt. Die Betrachtung des Kunstwerkes erzeugt in verwandten Geistern seines Gleichen; die Regel mit allen ihren Exceptionen sinkt erst hinten nach. Denn außerdem, daß die Regeln leere Formen sind ohne produktives Vermögen, die ihren Stoff erst anders woher erwarten, haben sie dazu noch die Unbequemlichkeit, daß sie mit Exceptionen behaftet sind; eine jede Regel aber, die eine Exception bei sich hat, ist nur eine unvollkommene und untergeordnete Regel. Die Exception ist eine Negation der Regel, und in allen Fällen der Anwendung entsteht die Frage: gilt hier die Regel oder die Exception? Dieses rührt daher, daß die Exception zu einer andern Regel, die wir nicht besitzen, gehört, und die Frage ist eigentlich, welche von beiden Regeln im vorliegenden Falle ihre Anwendung findet? Demnach steht beides die Regel und die Exception unter einer höhern Regel, deren integrirende Theile sie sind; und hat diese Regel wieder eine Exception, so ist auch sie nur ein Bruchstück einer höhern Regel, und sofort bis auf eine höchste und vollkommene Regel, die ohne alle Exception ist. Die Regeln, wie sie in der göttlichen Vernunft gedacht werden, sind ohne Exceptionen, weil sie Ideen sind, die in ihrer Unendlichkeit alle individuelle Fälle in sich fassen; unsere Kunstregeln aber Begriffe des Verstandes, von einer endlichen Zahl von Fällen abstrahirt, die daher nie zur Allgemeinheit gelangen können).

Auf gleiche Weise nun, wie Natur und Kunst, handelt Gott moralisch, nicht nach einem Ihm anders woher gegebenen Gesetze. Dieses liegt in seiner

eigenen, unwandelbaren vollkommenen Natur, und zwar in seiner Vernunft und seinem Willen zugleich. Nicht als ob Seine Vernunft Seinem Willen das Gesetz diktire; der göttliche Wille ist mit der göttlichen Vernunft in so unwandelbarer Eintracht, daß, wenn es möglich wäre, daß Gott ohne Bewußtseyn handeln könnte, so würde doch Sein Wille alle Gesetze der Tugend befolgen, so wie die Weltkörper ohne Bewußtseyn in ihren Bewegungen die strengste Gesetzmäßigkeit beobachten, und in keinem Momente von dem ihnen eingepflanzten Naturgesetze abweichen können.

Abstrahirt man nun vom göttlichen Handeln die Form als eine absolute Gesetzmäßigkeit, als ein höchstes formales Moralgesetz bleibt bei dieser Abstraktion stehen, und vergißt, daß diese Form im göttlichen Wesen gegründet ist, so folgt daraus die Unmöglichkeit, die vorhin erwähnt wurde, und noch andere falsche Ansichten. Man hat ein Formalgesetz, dessen Grund man nicht anzugeben vermag, und wenn man es für unbedingt ausgiebt, so weiß man nicht, woher diesem Gesetz die Unbedingtheit zukomme. Man wendet ferner das Gesetz auf alle vernünftige Wesen an, mithin auch auf Gott, als wenn Gott verbunden wäre nach einem Gesetz zu handeln, da es doch in Seiner ewigen Natur gegründet ist, und Gott, indem Er mit absoluter Freiheit handelt, das Gesetz selbst hervorbringt. Denn weiß man nicht, wie man dem bloß formellen Gesetze eine Materie beibringen soll, wie dieses bei Kant der Fall ist. Sein kategorischer Imperativ sagt nur: du sollst tugendhaft handeln. Hier bleibt nun die Hauptfrage: Was ist denn Tugend? So muß

man denn suchen, dem Gesetze anders woher eine Materie zu unterschieben, die nicht in dessen erster Aufstellung lag. Endlich kann man die Verbindlichkeit des Gesetzes nicht beweisen; man kann keinen Grund angeben, warum alle Intelligenzen diesem Gesetze zu gehorchen verbunden sind; denn die Gründe, die man etwa für endliche Intelligenzen angeben könnte lassen sich auf Gott nicht anwenden, für den doch auch ihrer Behauptung nach das Gesetz gelten soll. Sieht man aber ein, daß das Gesetz Gott Selbst ist; so folgt die Verbindlichkeit aus der Beziehung aller Endlichen und Relativen auf das absolute Wesen Gottes. Die absolute Handlungsweise Gottes ist für alle endliche bewußtlose Wesen bestimmend für freie und bewußte verbindend, ohne allen höhern Grund.

§. 9.

Nur für die freie Intelligenz gilt Gebot und Zurechnung.

Beweis. Die bewußtlose Natur handelt mit Nothwendigkeit nach den ihr inwohnenden Gesetzen, von denen sie nicht willkührlich abweichen kann, für sie giebt es daher kein Gebot; ohne Gebot ist aber Zurechnung undenkbar.

Es möchte hier die passendste Stelle seyn, um das Verhältniß alles Endlichen zu Gott zu berühren. Auf geheimnißvolle Weise geht, behaupte ich, alles Endliche aus Gott hervor; es nimmt uns Gott nicht allein das Wesen, sondern auch die Form. Das Eine sagte Pythagoras sehr richtig, ist eben sowohl Princip des Wesens als der Form;

daraus folgt aber, daß Wesen und Form vom Gegensatze abgesehen, im Grunde eins und identisch sind. Die Einheit oder Identität im Endlichen, die von der Einheit Gottes ausgeht, ist sich durch den Gegensatz von Wesen und Form selbst entgegengesetzt. Der Gegensatz von Form und Wesen entsteht dadurch, daß die Identität in sich selbst geht, sich selbst Objekt wird im Endlichen, wie Gott es ist im Ewigen.

Das Wesen ohne Form gedacht ist das Gleiche ohne alle Merkmale und das Princip aller Gleichheit, so wie die Form Princip aller Ungleichheit und aller Mannigfaltigkeit der Natur. Das Ungleiche wirkt von Ewigkeit her auf das Gleiche, die Form auf das Wesen, so fährt Pythagoras fort, und dadurch entstand die Welt *). Nicht als ob die Welt ein Produkt blinder Wirksamkeit bewußtloser Kräfte sey; die Form als das progressive bestimmende Princip ist selbst durch göttliche Ideen bestimmt.

Ich kann nicht umhin, dem Scheine von Materialismus zu begegnen, welcher bei nicht tief

---

*) Das Wesen als das Objektive, Allgemeine ist das Princip der Freundschaft; die Form als das Subjektive, Besondere ist das Princip der Feindschaft; daher wir auch mit Empedokles sagen: daß Freundschaft und Feindschaft die verknüpfenden und trennenden Principien der Welt sind. Nur wirken diese Principien in der Natur nicht nach Zufall, wie der agrigentische Weise behauptete, sondern nach Gesetzen einer ewigen Zweckmäßigkeit. Daß aber das formelle Princip als Haß und Feindschaft in der endlichen Intelligenz hervorgetreten sey, ist geschehen und geschieht noch durch einen freien egoistischen Akt des Endlichen, aus welchem die endliche Intelligenz nicht durch sich hinausgehen kann, denn die Selbstthätigkeit verstärkt nur die egoistische Tendenz. Hier öffnet sich das Bedürfniß eines Erlösers, in welchem das ewig Objektive oder die Liebe Gottes erschienen ist, um den Egoismus zu löschen und zu tilgen.

Sehenden entsteht, wenn behauptet wird, die Form wirke auf die Materie als Stoff. Viele machen sich ohne deutlichen Begriff die Vorstellung, als wenn Gott auf die Materie unmittelbar wirke, und in ihr alle jene Gestalten und Bildungen hervorbringe, die seiner Weisheit und dem Zwecke der Schöpfung gemäß sind. Ob nun die Materie von der vorstellenden Intelligenz abgesehen, ein eignes selbstständiges Daseyn habe, ist erstlich ein Satz, den die Philosophie von jeher bezweifelt hat; wenigstens kennen wir die Materie nur insofern, und so wie wir sie uns vorstellen. Setzen wir aber eine außer der vorstellenden Intelligenz bestehende selbstständige Materie, so wirkt Gott allerdings auf die Materie, aber nicht als bloßer Stoff, sondern als Stoff und Form zugleich; beide gehen in ihrer Einheit auf mystische Weise aus Gott hervor, in dessen ewiger Einheit sie auch bestehen, doch so, daß sie einmal hervorgegangen, auch ein selbstständiges Leben in sich haben, gleich jenen Geräthen und Bildungen des göttlichen Künstlers Vulkan, von denen jener alte Dichter uns erzählt, daß sie sich bewegten, lebten, athmeten ohne eine Hülfe von außen zu bedürfen. Nur Materie kann auf Materie als solcher, als Synthesis von Stoff und Form wirken; so ist die anziehende Kraft in der Natur allerdings eine formende Kraft, die aber in der Natur selbst liegt. Niemand macht sich wohl die Vorstellung, als ob Gott unmittelbar das Wasser zum Eise zusammenzieht, wenn es durch Kälte gefriert, so ist es auch die anziehende Kraft, welche alle Planeten in ihren Bahnen um die Sonne führt. Niemand wird

dabei denken, daß Gott unmittelbar die Planeten in ihren Bahnen vorwärts zieht oder schiebt, so besitzt jede Organisation eine formende Kraft, mittelst welcher sie den von außen gegebenen Stoff in sich selbst umwandelt. Denkt wohl Jemand, daß Gott in jedem Thiere sitzt, um die Nahrung in Blut, Fleisch und Knochen zu verwandeln, so formt auch der Mensch die Materie, aber durch Materie, durch seinen Körper, der selbst Materie ist und zur Materie gehört.

Glaubt Jemand dieses nicht vereinigen zu können mit jener Schriftstelle, welche sagt, daß der Geist Gottes über der Erde in ihrem ursprünglichen flüssigen Zustande geschwebt, und aus demselben Pflanzen, Thiere und Menschen hervorgerufen habe, so würde ich diesen bitten, auf das Bildliche dieser ganzen Darstellung aufmerksam zu seyn. Der Geist Gottes schwebt über dem Wasser; wie denn schwebt er, etwa wie der Wind, der hin und her weht, oder wie ein Vogel in seinem unsteten Fluge? Wer erkennt nicht hier die Methapher, worin das Geheimniß gehüllt ist. Nun das Schaffen; griff denn Gott unmittelbar in die Flüssigkeit hinein? und wie griff Er hinein? Wer sieht nicht, daß das eingreifende, formende, scheidende Princip in der Flüssigkeit selbst lag, als göttliche Prodetermination aller künftigen Bildungen, so wie noch stündlich eine jede aus einem flüssigen Zustande hervorgehende animalische Gestalt das formende Princip, die vis plastica in sich selbst hat. Die Idee aber aller Bildungen liegt in Gott, daher die Natur eine unendliche Weisheit vor unsern Augen enthüllt und entfaltet.

Wir nehmen den Faden wieder auf; der einfachste Gegensatz des Wesens und der Form ist in der Materie als bloßem Stoffe. Hier erscheint das Wesen als einfache expansive Kraft, die Form als einfache adtraktive Kraft, als das formende begrenzende Princip, das nirgends etwas Allgemeines duldet, sondern alle Materie zu einer bestimmten bildet. Auf einer höhern Stufe erscheint der Gegensatz des Wesens und der Form, als ein komplicirter Gegensatz zwischen organischen und unorganischen Naturkräften. Die Organisation ist das formende bildende Princip, den Stoff ihrer Bildungen liefert ihr die Natur außer ihr, die, sie mag organisirt oder unorganisirt seyn, für sie nur als Stoff, Masse, Allgemeines, die sie in ihre Form aufnimmt, erscheint. So wenig wie adtraktive Kraft ohne expansive bestehen kann, so wenig kann irgend eine Organisation ohne einen ihr von außen gegebenen Stoff bestehen, den sie als Nahrung aufnimmt, bildet, assimilirt. Sie kann sich selbst nicht ihre Materie geben, sie formt nur das Gegebene. Nun gehört sowohl die unorganische als organische Natur einem Subjekte, nämlich der Erde an. Es ist ein Gegensatz in der Identität der Erde, oder die Erde ist sich durch die Trennung in organische und unorganische Materie selbst entgegengesetzt. Auf dieser Identität der Erde beruht die prästabilirte Harmonie des Organischen und Unorganischen, die sich wechselseitig zerstören und auch erhalten.

Auf einer noch höhern Stufe erscheint der Gegensatz des Wesens und der Form, als ein Gegensatz des Denkens und des Seyns, des Bewuß-

ten und Bewußtlosen, des Anschauenden und Angeschauten. Der Gegensatz zwischen Geist und Natur, sage ich, ist derselbe, den wir als Gegensatz zwischen Form und Wesen charakterisirt haben. Der Geist, das Denken, erscheint nur als das formale Princip; die bewußtlose Natur erscheint in diesem Verhältniß als das Gegebene. Der Mensch vermag nicht etwas Objektives, irgend Etwas als Materie hervorzubringen; er kann nur das Gegebene formen, gestalten nach einem frei entworfenen Begriffe. Auf allen vorhergehenden Bildungsstufen suchte die Natur sich selbst; im Bewußtseyn findet oder erkennt die Natur sich selbst, welches das letzte Ziel der Natur ist.

Die Meisten machen sich von der Natur außer ihnen eine, ich möchte sagen, niederträchtige Vorstellung, und wenn man den bewußtlosen Kräften, durch welche die Natur handelt, eine gewisse Würde neben der bewußten giebt, so glauben sie dadurch den Geist herabgewürdigt. Sie mögen nur bedenken, wie diese verächtlichen Kräfte der Natur sich die Freiheit nehmen, unmittelbar in den Geist hineinzugreifen, wie alle Affektionen des Körpers zugleich und unmittelbar Affektionen des Geistes werden; ich erinnere hierbei an die wunderbaren Erscheinungen des animalischen Magnetismus; sie vergessen, daß die Schrift selbst uns einen neuen Körper, einen neuen Himmel, eine neue Erde verheißt, woraus hervorzugehen scheint, daß die Materie nicht etwas so geringfügiges ist, wie sie etwa vermeinen, sondern daß das Verhältniß des Geistes zu irgend einer Art von Natur vielmehr ein ewiges Verhältniß im Endlichen zu seyn scheint. Kurz, sie vergessen, daß die Natur eben so gut aus

Gott hervorgeht, wie der Geist. Daß aber die Natur das Ziel des Bewußtseyns erreicht, daß sie es gerade so erreicht, daß sie gerade diese Bildungsstufen durchgehen muß; diese ganze unendliche Konsequenz der Natur ist das Werk göttlicher Weisheit. Die göttliche Vernunft, die ewige Weisheit geht allen bewußtlosen Bildungen der Natur voran, und prägt in ihnen bis zur Stufe des Bewußtseyns ihre ewigen Ideen aus, und selbst jener letzte Akt, wodurch die Intelligenz durch eine absolute Abstraktion von aller Natur in sich selbst geht, sich selbst bewußt wird, ist ohne eine mystische That Gottes, welches die Schrift den Hauch Gottes nennt, nicht denkbar.

Auf welche Weise das endliche Bewußtseyn, welches wir Geist oder Intelligenz nennen, aus Gott hervorgeht, ist ein ewiges Geheimniß; daß aber eine Natur aus den Bedingungen eines endlichen Bewußtseyns abgeleitet werden kann, hat der tiefdenkende Fichte zuerst erwiesen. Giebt man dieses zu, so verwandelt sich das Universum in ein Reich der Intelligenzen, welches auch in der gewöhnlichen Behauptung liegt, daß die Natur da ist um des Menschen willen, und daß alle Welten mit vernünftigen Geschöpfen bevölkert seyn müssen. Was wir aber hier genauer zu analysiren haben, ist die Wirklichkeit, dieser absolute Akt, wodurch die endliche Intelligenz sich von allem Objektiven als Natur losreißt, und durch eine absolute Reflexion auf ihr eigenes Handeln sich ihrer als ein freies sich selbst bestimmendes Wesen bewußt wird. Durch diese Reflexion und durch diese allein wird die Intelligenz sich ihrer Freiheit bewußt oder für sich frei, und weil diese Reflexion

ein Akt der Spontaneität ist, welcher nur auf Antrieb einer Aufforderung verrichtet wird, und sehr häufig nicht vorgenommen wird; so leben viele Menschen in einem dumpfen thierähnlichen Zustande. Sie sind zwar frei, sie bestimmen sich wirklich selbst, aber sie werden sich ihres Wollens, als eines freien, nicht bewußt, weil sie nimmer mit demselben kongruiren. Sie sind daher für eine Intelligenz außer ihnen frei, denn sie bestimmen sich selbst; aber nicht für sich, denn dazu gehört, daß sie sich ihr eigenes Wollen zum Objekt machen, durch ein Losreißen von und reflektiren auf ihr eigenes Wollen.

Es muß nämlich, um zum Bewußtseyn der Freiheit und dadurch erst zum klaren bestimmten Bewußtseyn zu gelangen, in dem freihandelnden Individuo eine Duplicität gesetzt werden. Die Intelligenz muß ihr eigenes Wollen erkennen, sie muß sich als subjektives erkennendes, von sich als objektives wollendes unterscheiden, denn nur unter dieser Bedingung kann sie für sich wollend werden, und doch soll dieses Wollende das eigne Wollen des vorstellenden Subicktes seyn. Kurz wir stoßen hier auf denselben Dualismus und Einheit der Gegensätze, den wir überall in der bewußtlosen Natur gefunden haben, und zwar im Bewußtseyn selbst, welches erst durch diesen letzten Akt entsteht. Die endliche Intelligenz wird durch diese Reflexion auf ihr eigenes Wollen für sich Intelligenz, sie wird dadurch inne, daß sie ein freihandelndes sich selbst bestimmendes Wesen sey.

Bevor wir die Bedingungen dieses letzten Reflexionsaktes näher untersuchen, wollen wir das Ge-

sagte uns deutlicher zu machen suchen. Betrachten wir die Handlungen der Thiere; diese bestimmen sich ohne Zweifel selbst, wenn auch der Beweggrund ihrer Handlungen außer ihnen liegt, so geben sie sich doch selbst den Anstoß, wiewohl unwillkührlich, um ein gewisses Ziel zu erreichen, und Niemand wird die Bewegungen der Thiere mit den Bewegungen einer Pflanze, wenn sie ihre Blätter und Blüthen der Sonne zuwendet, oder mit den regelmäßigen Bewegungen der Planeten in ihren Bahnen vergleichen wollen. Woher kömmt es denn, daß wir den Thieren, da sie sich doch selbst bestimmen, keine Freiheit zuschreiben, und ihrer Selbstbestimmung nicht den Namen eines eigentlichen Wollens beilegen? Daher, weil sie sich nach einer unwandelbaren Regel, die in ihrer eigenen Natur, und deren sie sich nicht bewußt werden können, bestimmen, und von welcher sie sich nicht losreißen können, um sich ihres Handelns als eigenen Wollens bewußt zu werden. Die Thierseele, wenn ich mich des Ausdruckes bedienen darf, coincidirt immer mit ihren Handlungen, daher sie denn auch keine eigentliche Seele haben, sondern nur ein Leben.

Anders verhält es sich bei der Intelligenz, in der Welt des Bewußtseyns. Ich bin mir meiner Freiheit bewußt, was heißt das? Ich finde in mir selbst ein wirkliches Wollen als einen bestimmten Naturtrieb, aber von diesem kann ich mich losreißen, um etwas anders, dem Triebe oft ganz entgegesetztes zu wollen. Durch dieses Losreißen meiner selbst vom wirklichen Wollen entsteht zuerst in mir der Begriff von einem möglichen Wollen. Wenn in den

Thieren neben dem wirklichen Wollen noch ein mögliches Wollen Statt fände, so wären sie wirklich freie selbstbewußte Wesen. In ihnen aber ist immer nur ein wirkliches Wollen, keine Selbstbestimmung mittelst des Begriffes eines möglichen Wollens. Untersuchen wir den Gegensatz des wirklichen und möglichen Wollens genauer.

Insofern ich in mir ein wirkliches Wollen finde, bin ich bestimmt, meine Thätigkeit richtet sich auf ein bestimmtes Objekt; insofern in mir Freiheit, mithin ein mögliches Wollen ist, bin ich unbestimmt. Meinem Wollen als meiner Thätigkeit sind mehrere Objekte A, B, C, D gegeben; ich finde in mir ein wirkliches bestimmtes Wollen, heißt, ich finde meine Thätigkeit auf ein bestimmtes Objekt etwa C gerichtet. Nun bin ich frei, das heißt, neben dem wirklichen Wollen des Objektes C ist in mir die Möglichkeit A oder B oder D zu wollen. Das Bewußtseyn dieser Möglichkeit entsteht durch den ebengenannten letzten Reflexionsakt des Ichs auf sein wirkliches bestimmtes Wollen, wodurch es erkennt, daß dieses Wollen sein eigenes Wollen ist, daß dieses Wollen nicht ohne ihn, sondern durch ihn ist, daß das Ich dieses Wollen selbst in sich gesetzt hat. Man verstehe dieses nicht so, als wenn ich um frei zu werden, mich nothwendig von dem bestimmten Objekte C losreißen müsse. Indem ich durch den letzten Reflektionsakt erkenne, daß das Wollen des Objektes C mein eigenes Wollen ist, daß es in meiner Botmäßigkeit steht, C zu wollen oder nicht zu wollen, so bin ich unmittelbar frei, ich mag fernerhin C wollen oder nicht. Ich kann nämlich fort-

fahren C zu wollen, wenn ich erkenne, daß dieses Wollen gut ist, aber noch fehlt uns der Maaßstab des Guten.

Durch diese Deduktion, welche Fichte in seiner Sittenlehre mit unvergleichlichem Scharfsinne durchgeführt hat, ist wirklich das Räthsel der Freiheit und des Bewußtseyns gelöst worden. Das subjektive reflektirende Ich trennt sich durch den letzten Reflektionsakt als erkennendes, von dem objektiven wollenden. Dadurch entsteht der alles Bewußtseyn und Erkenntniß nothwendig bedingende Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, Erkennenden und Erkannten, und zugleich die Identität der Gegensätze. Denn das subjektiv erkennende und objektiv wollende ist ein und dasselbe Ich. Das erkennende Subjekt ist unbestimmt, das wollende Objekt bestimmt. Indem das Subjekt das Wollen als sein Wollen anerkennt, wird das Objektive vom Subjektiven abhängig gemacht; das Wollen fällt in die Botmäßigkeit des Begriffs, das Wollen wird ein Selbstbestimmen für das Ich selbst, es wird ein freies selbstbewußtes Wollen.

Bisher stimme ich nun ganz mit dem genannten großen Philosophen überein; aber eine Frage ist noch übrig: wie kommt das Ich dazu, diesen letzten Reflexionsakt auf ihr eigenes Wollen vorzunehmen? und in der Beantwortung dieser Frage, in der Auflösung dieses Räthsels weicht meine Ansicht von der Seinigen ab. Die Frage ist, wie das Ich dazu kommt, durch einen freien Akt die Kette ihrer durch Naturtrieb bestimmten Handlungen zu unterbrechen, um für sich frei zu werden. Diese Handlung ist

eine wirkliche That, deren Möglichkeit allerdings in der Intelligenz liegt. Die Intelligenz kann frei werden, aber sie ist es bis jetzt nicht für sich. Sie ist ferner die That einer endlichen relativen Intelligenz, daher sie durch eine Ursache außer der endlichen Intelligenz begründet ist. Diese That kann nicht wiederum von einem bewußtlosen Handeln abgeleitet werden; denn eben durch diese That wird die Kette der bewußtlosen Handlungen unterbrochen, so daß von diesem Moment an eine neue Reihe freier selbstbewußter Handlungen anhebt, in der nicht wie in der bewußtlosen Kette ein Glied durch das andere bestimmt ist, sondern jedes Glied, jede Handlung frei und selbstständig ist.

Fichte, welcher mit großer Konsequenz alle Handlungen im Bewußtseyn von seinem isolirten Ich abzuleiten suchte, war, um diese Erscheinung zu erklären, genöthigt, neben dem Naturtriebe einen Freiheitstrieb, einen Trieb nach Selbstständigkeit, nach Unabhängigkeit von der Natur anzunehmen. Ich bemerke hierüber nur folgendes: Ein Trieb wirkt nothwendig, und wenn in der Intelligenz ein Freiheitstrieb ist, so muß sie allerdings frei werden, aber nur dann und insofern der Freiheitstrieb stärker ist, als der Naturtrieb. Wo der Freiheitstrieb stärker ist, wird die Intelligenz tugendhaft handeln, denn nach Fichte ist Tugend und Freiheit eins, wo der Naturtrieb stärker ist, unmoralisch; kurz, wir bleiben dadurch in dem Mechanismus von Trieben verflochten, aus dem die Intelligenz durch Freiheit herausgehen soll.

Unsere zu beantwortende Frage ist, wie das Ich dazu kommt, auf ihr eignes Wollen zu reflektiren und es als ihr Wollen anzuerkennen. Diese Erkenntniß ist die Bedingung und der Anfang aller Freiheit; denn indem das Ich das Wollen für das Seine, das heißt, für eigene Selbstbestimmung anerkennt, findet es in sich zugleich die Möglichkeit eines andern Willens; es kann sich von jetzt an auch eine andere Selbstbestimmung geben. Das Objektive wollende Ich wird von dem Subjektiven erkennenden abhängig; diese Folgerung ist nothwendig, wenn der Reflexionsakt einmal da ist; aber wie kommt dieser freie absolute Akt in das Ich hinein? Das Ich muß ihn allerdings selbst vornehmen, sonst wäre er nicht in ihm. Es kann Niemand von außen dazu gezwungen werden, denn er ist der Anfang und die Bedingung aller Freiheit, und doch sehen wir nicht ein, wie das im bestimmten bewußtlosen Handeln begriffene Ich dazu komme, durch eine Reflexion auf sich selbst aus dem Zustande der Bestimmtheit in den der Bestimmbarkeit überzugehen.

Da wir den Grund dieser Handlung nicht mehr in der endlichen Intelligenz selbst finden, so werden wir den Grund in etwas außer der Intelligenz setzen müssen, und zwar wie sich zeigen wird, in dem Handeln einer andern Intelligenz. Wir haben denn zu untersuchen, wie dieses Handeln einer andern Intelligenz beschaffen seyn müsse, um unsere Aufgabe zu lösen. Es kann kein Handeln seyn, wodurch etwas unmittelbar in unserm Ich hineinkäme, denn dadurch hörte der postulirte Akt auf ein freier oder eigene Selbstthätigkeit zu seyn; es

kann daher dieses Handeln außer der Intelligenz nur eine Aufforderung seyn, sich selbstthätig zu bestimmen, oder die Reihe der durch Naturtrieb oder durch bewußtloses Wollen bedingten Handlungen zu unterbrechen. Die Forderung, das Gebot ist es, mittelst dessen die Intelligenz erst für sich frei wird, durch dieses wird sie zuerst aufgefordert, in sich selbst zu gehen, auf ihr eigenes Wollen zu reflektiren, es als das Ihrige anzuerkennen, und sich von nun an frei und mit Ueberlegung zu bestimmen *).

Nun aber entsteht die Frage: wie muß denn die Intelligenz beschaffen seyn, von der das Gebot oder die Forderung ausgeht? Muß diese frei und ihrer selbst bewußt seyn, oder vermag sie durch bewußtloses unüberlegtes Handeln den postulirten Reflexionsakt in unserm gegebenen Ich zu erwecken? Wie wäre das möglich, da die Reflexion durch eine Forderung bedingt ist? Diese ist ja in der gebietenden Intelligenz selbst nur durch Freiheit und Reflexion möglich. Die Intelligenz muß selbst frei seyn, um zur andern sagen zu können: du sollst dich frei bestimmen. Wäre die postulirte Intelligenz selbst in einem bewußtlosen Handeln begriffen, so könnte allerdings ein Widerstreit in den Handlungen beider Intelligenzen entstehen, aber keine Forderung einer Intelligenz an die andere sich freithätig zn bestimmen, ergehen.

Durch folgendes Beispiel mag das hier Gesagte anschaulicher werden. Es sollen der gemein-

---

*) Diese scharfsinnige Deduktion verdanke ich Schellings System des transcendentalen Idealismus. 7tes Hauptstück.

schaftlichen Thätigkeit beider Intelligenzen mehrere Objekte A, B, C, D gegeben seyn. Gesetzt nun, beide Intelligenzen richten ihr Wollen auf dasselbe Objekt etwa B, so kann dadurch allerdings ein Streit in den Handlungen beider Intelligenzen, in ihrem noch nicht intelligenten Zustande entstehen, aber nimmermehr kann von der einen Intelligenz aus eine Aufforderung sich des Objekts B zu enthalten, an die andere ergehen. Eine solche Forderung setzt schon Freiheit und Bewußtseyn bei einer Intelligenz voraus, sie muß sich selbst schon frei bestimmen können, um einen ähnlichen Akt bei einer andern fordern zu können. Kurz, Bewußtseyn ist durch Bewußtseyn, Freiheit durch Freiheit bedingt.

Wir haben nun zwar Freiheit als Bedingung der Freiheit gefunden, aber wir sehen uns durch diese Auflösung doch wiederum auf unsern vorigen Standpunkt versetzt; und es fragt sich abermals: wie ist irgend eine Intelligenz frei geworden, um eine andere zur Freiheit auffordern zu können? Um die Freiheit einer Intelligenz erklären zu können, wurden wir auf eine schon freie Intelligenz getrieben. Wie ist denn diese nun frei geworden? Durch eine Forderung, mithin durch eine dritte schon freie Intelligenz. Sollen wir denn nun nicht von Intelligenz auf Intelligenz bis ins Unendliche getrieben werden, so sind wir genöthigt, bei irgend einer ersten Intelligenz stehen zu bleiben, in der das Bewußtseyn und die Freiheit absolut ist, die den Grund ihrer Freiheit und ihres Selbstbewußtseyns in sich selbst enthält. Kurz wir werden auf das absolute Selbstbewußtseyn Gottes getrieben, als letzter Grund

alles Bewußtseyns und aller Freiheit im Endlichen. Das Bewußtseyn in Gott ist absolut, heißt: Gott war nie in einem bewußtlosen Zustande, das Bewußtseyn, das Erkennen Seiner Selbst ist in Gott das erste ursprüngliche und Urgrund alles abgeleiteten Bewußtseyns. Gott ist nothwendig der erste Erzieher der Menschheit und jedes Systems endlicher Intelligenzen, und zwar durch eine Forderung oder mittelst eines Gebots. Ohne Eingriff einer höhern Intelligenz wäre die Menschheit nie aus einem thierischen Zustande herausgegangen, wäre sie nie zum Selbstbewußtseyn als eines absolut freien Aktes gelangt. Dieses geschah mittelst eines Gebotes, wodurch der Mensch aufgefordert wurde, die Kette seiner unwillkührlichen Handlungen zu unterbrechen, um sich selbst frei zu bestimmen. So ist das Gebot fern davon, die Freiheit zu hemmen, die erste Bedingung, unter welcher die Freiheit erwachte.

Hierbei fällt die Ungereimtheit jener Systeme am besten in die Augen, die den Menschen, als Thier unter Thieren, versetzend, thierische Handlungen nachahmen lassen, bis er nach Jahrtausenden sich von denselben losreißt, und zur Sprache, Vernunft und Freiheit ausbildet. Nicht allein eine tiefere Spekulation, sondern die Erfahrung selbst zeigt die Unstatthaftigkeit derlei Behauptungen. Kinder, die noch vor dem Erwachen des Bewußtseyns unter Thiere geriethen, wurden erwachsen in einem vollkommen thierähnlichen Zustande gefunden. Sie handelten nach einem thierischen Instinkte mit derselben Bewußtlosigkeit, wie die Thiere, und wiewohl die Freiheit in ihnen als Möglichkeit lag, so waren sie doch un-

vermögend, die Kette ihrer instinktmäßigen Handlungen durch Freiheit zu unterbrechen. Erst nachdem sie in die menschliche Gesellschaft aufgenommen waren, lernten sie die Kette der Natur zu durchbrechen, und eine neue, von der vorigen, unabhängigen Reihe freier selbstständiger Handlungen zu beginnen.

Man nimmt zwar, um die Möglichkeit eines Ueberganges vom thierischen Instinkte zur Vernunft ohne göttliche Dazwischenkunft zu erklären, zu einer unabsehbaren Reihe von Jahrtausenden seine Zuflucht. Man will nämlich den Mangel einer reellen Ursache durch die Länge der Zeit ersetzen, und was in einem Zeitmomente nicht möglich ist, schieben sie auf einen frühern zurück, bis alles so zu sagen in Nebel und Dunkelheit verschwimmt, und glauben dadurch die Blöße ihrer Behauptung verhüllt zu haben. Die Zeit muß sich nun zwar so etwas gefallen lassen, mit dieser kann ein jeder nach Belieben schalten und walten, man braucht damit nicht zu kargen. Die Zeit ist dafür auch eine leere Form, die nichts hervorbringt, und was nicht durch bloße Zeit in einem Momente möglich ist, kann es in keinem werden. Es muß noch in der Zeit selbst eine reelle Ursache begreiflich gemacht werden, wodurch der Mensch aufgefordert wurde, die Folgeleistung bloßer natürlicher Triebe zu unterbrechen, um sich durch Freiheit einem höhern Gesetz zu unterwerfen. Zu einem solchen Uebergange konnte er weder durch den Kampf mit wilden Thieren, noch mit seines ebenfalls thierischen Gleichen aufgefordert werden. Kurz ein solcher Naturstand oder ursprünglicher Viehstand der Menschheit

ist eine Hypothese, und war nie da, oder wäre noch da.

Jemand, der das bisher Gesagte nicht versteht, möchte die Frage aufwerfen: in wiefern Gott das Recht habe, freien Intelligenzen ein Gesetz vorzuschreiben? Hierauf antworten wir: daß die endliche Intelligenz erst durch das Gesetz frei wird, und zum wahren Selbstbewußtseyn gelangt. Sie wird durch das Gesetz aufgefordert, in sich selbst zu gehen, auf ihr eigenes Wollen zu reflektiren, um sich für oder wider das Gesetz zu bestimmen. Jetzt erkennt sie ihre Freiheit als Willkühr zu wählen. Die Frage heißt daher eigentlich: in wiefern Gott das Recht habe, die endliche Intelligenz frei, oder zur Intelligenz für sich zu machen? Recht hat Gott zufolge seiner absoluten Natur zu Allem; alle seine Handlungen sind kategorisch; er fragt nach keinem Warum außer sich. Uebrigens ist die Gesetzgebung Gottes, wie jeder, der das bisherige verstanden hat, einsieht, ein Werk der Liebe, weil sie die Intelligenz erst zu ihrer wahren Würde, als Intelligenz erhebt.

Aber, möchte jemand versetzen, sobald die Intelligenz zur Freiheit erwacht ist, und das Selbstbestimmen in ihrer Gewalt erlangt hat; höre das Recht Gottes auf ihr Gesetze vorzuschreiben. Man bemerke aber, daß das Verhältniß Gottes zur endlichen Intelligenz nie aufhören kann, ein Verhältniß des Absoluten zum Relativen zu seyn, so daß Gott weder vorher noch nachher ein neues Recht bekommt oder verliert; das Verhältniß bleibt immer dasselbe. Die endliche Intelligenz hört durch den Uebergang zum Bewußtseyn nicht auf, endlich und relativ zu

seyn, und ihr Verhältniß zu Gott, als dem Absoluten, ist ein unwandelbares und ewiges Verhältniß. Uebrigens bemerke man, daß kein Gebot Gottes, weder das erste, mittelst dessen die Intelligenz zur Freiheit erwacht, noch sonst irgend eins, der Freiheit Eintrag thut, Gottes Handeln legt der Freiheit der endlichen Intelligenz in keinem Momente Zwang an, indem es der Intelligenz frei steht, die Regel zu befolgen oder nicht. Die Befolgung der Regel aber sichert der Intelligenz die Freiheit und Unabhängigkeit von allen Naturtrieben. Das Gebot Gottes ist eine beständige Aufforderung an die endliche Intelligenz, sich nie auf bewußtlose Weise vom Naturtriebe bestimmen zu lassen, sondern demselben nur in soweit zu folgen, wie es mit dem freien Selbstbestimmen bestehen kann, und sobald dieses darunter leidet, dem Triebe entgegen zu handeln. Darum ist das Gesetz Gottes ein Gesetz der Liebe, welches der Apostel das vollkommene Gesetz der Freiheit nennt. Die weitere Ausführung dieses Satzes gehört aber in die besondere oder angewandte Ethik.

Worauf wir aber hier zu achten haben, ist, daß das erste Gesetz, wodurch die endliche Intelligenz zum freien Selbstbestimmen aufgefordert wird, mit dem Selbstbewußtseyn zugleich das Bewußtseyn und die Unterscheidung eines Guten und Bösen als Erlaubten und Unerlaubten hervorruft. Dieses müssen wir genauer betrachten.

Wir nehmen an, es seyen der Thätigkeit der Intelligenz mehrere Objekte A, B, C, D gegeben, auf welche sie ihr Wollen richten kann, und auch wirklich richtet. So lange die Intelligenz in einem

bewußtlosen instinktmäßigen Handeln begriffen ist, wird sie ihre Thätigkeit auf A oder B oder C richten, nachdem sie durch den Naturtrieb bestimmt wird. Diesen Zustand eines bewußtlosen Handelns nehme ich nur zum Behufe der Konstruktion an; die endliche Intelligenz war nicht ursprünglich in einem bloßen Naturstande; so wie die Intelligenz da war, war auch das Gesetz da; ja das Gesetz ist früher als alle endliche Intelligenzen; denn Gott ist das erste und ursprüngliche. Die endliche Intelligenz sich selbst überlassen, und in einem Naturstande gedacht, würde sich ohne Besonnenheit durch Naturtrieb bestimmen lassen, und jedes Objekt wählen, das ihrem Triebe angemessen wäre; sie würde, wenn sie in diesem Zustande zu urtheilen vermöchte, sagen: Alles, was gefällt, ist gut. Gesetzt nun, eine höhere Intelligenz tritt mit der Forderung ein: du sollst dich eines gewissen Objekts X enthalten, so wird die Intelligenz durch ein solches Verbot aufgefordert, in sich selbst zu gehen, ihr Wollen als dasjenige anzuerkennen, und sich von nun an frei zu bestimmen; denn was frei ist, steht auch in meiner Gewalt, und ist das Wollen mein, so hängt es auch von mir ab. Sie wird aber zweitens unmittelbar durch das Verbot zur Reflexion auf die Objekte ihrer Thätigkeit aufgefordert, um dieselben als gut oder böse zn unterscheiden, oder wenn wir das Subjektive statt des Objektiven setzen, sie lernt ihr eigenes Wollen als ein erlaubtes oder unerlaubtes unterscheiden.

Was eine richtige Spekulation lehrt, bestätigt die Erfahrung. Kinder, denen man Alles erlaubt,

halten Alles für erlaubt. Sie hegen nicht Achtung weder für Eigenthum noch für das Alter. Sie erlauben sich Alles in ihrer natürlichen Ausgelassenheit, und Alles unternehmend, was ihnen gefällt, erkennen sie nicht eher ihre Ungezogenheit, bis sie das Gebot der Verständigen darauf aufmerksam gemacht hat. So wußten auch die Heiden, insofern sie des göttlichen Gesetzes entbehrten, das Böse nicht vom Guten zu unterscheiden; sie suchten Verbrechen durch Verbrechen zu sühnen, und bewarben sich durch Schandthaten und Barbareien nur die Gunst ihrer Götter.

Wir sind durch das Bisherige zu folgendem Resultate gelangt: Der Wille Gottes ist die Quelle aller Moralität, und Religion und Moral stehen in ewigem unzertrennlichen Bunde. Es giebt kein höchstes Moralgesetz, dem Gott unterworfen wäre, sondern der Wille Gottes ist das höchste Moralgesetz, dem alle endlichen Intelligenzen unterworfen sind. Es giebt nur eine und zwar absolute und unwandelbare Tugend, die Tugend Gottes, und alle endliche Intelligenzen sind nur tugendhaft, insofern ihre Handlungen dem göttlichen Willen gemäß sind.

Schon auf unserm jetzigen Standpunkte daher, und abgesehen von aller Materie des Gesetzes oder göttlichen Willens, können wir als oberstes und absolutes Princip der Ethik den Satz aufstellen: Erfülle den Willen Gottes, weil Gott will. Dieses folgt aus der Autonomie Gottes als des unbedingten Gesetzgebers. Aber so aufgestellt, ist das Gesetz bloß formal, und wir stehen auf dem Punkte, wo Kant mit seinem kathegorischen Imperativ stand,

welches auch ihm befiehlt, die Aussprüche der Vernunft unbedingt zu erfüllen. Nur haben wir dieses voraus, daß wir nicht von der beschränkten Vernunft irgend einer endlichen Intelligenz, sondern von der absoluten Vernunft Gottes ausgehen. Ferner bemerken wir, daß der Wille Gottes nichts willkührliches ist. Gott handelt und befiehlt unwillkührlich; Er handelt, wie wir schon oben erinnert haben, unabänderlich nach der Vollkommenheit Seiner ewigen Natur. Gottes Handeln ist eine ewige Gesetzmäßigkeit, und weil Sein Handeln absolut ist, so ist es auch für alle endliche und relative Intelligenzen verbindend. Gott ist das ewige reale Gesetz. Ein jedes Moralgesetz, welches sonst aufgestellt wird, ist durch nichts begründet, eine bloß menschliche Meinung, die allerdings zuträglich, ja auch mehr seyn kann, aber ohne alle verbindende Kraft. Es hängt immer von der Willkühr des Einzelnen ab, ob er das Gesetz anerkennen will oder nicht. Das gesetzmäßige Handeln Gottes ist aber absolut und behält seine unwandelbare Verbindlichkeit, es mag vom Endlichen anerkannt werden oder nicht. Gott bleibt ewig was Er ist. Er kann durch nichts Relatives verändert oder anders bestimmt werden. Wir haben aber bisher in unsrer Abstraktion nur die Gesetzmäßigkeit oder die Form der göttlichen Handlungsweise, uns bleibt noch die Materie des Gesetzes zu untersuchen übrig, oder die Frage: Was will denn Gott? zu beantworten.

§. 10.

Gott will die allgemeine Vollkommenheit.

Beweis. Gottes Vernunft ist unendlich vollkommen, daher ist die Idee des Endlichen in Gott vollkommen oder Ideal. Gottes Wille ist mit Seiner Vernunft eins, daher will Gott Seine Ideen moralisiren; also will Gott die allgemeine Vollkommenheit.

In Gott ist Vernunft und Wille eins; was Gott denkt oder will, ist unmittelbar durch den Akt Seines Denkens oder Wollens. Die endlichen Intelligenzen existiren, weil Gott sie gewollt hat, sie sind entworfen in der göttlichen Vernunft, nach göttlichen Ideen, daher geht alles Endliche vollkommen aus Gott hervor. Da ferner in Gott kein Grund gedacht werden kann, warum die endliche Intelligenz ihrer Idee nicht korrespondiren sollte, so kann der Grund einer Vollkommenheit in der endlichen Intelligenz nicht von Gott, sondern muß von der endlichen Intelligenz selbst abgeleitet werden; daraus nämlich, daß sie sich mit Freiheit von ihrer göttlichen Idee entfernt. So finden wir auch in der Natur die Entfernung vom Ideal da, wo die Freiheit endlicher Intelligenzen in die Natur einzugreifen anfängt.

§. 11.

Gott will die allgemeine Glückseligkeit.

Beweis. Die Natur, als etwas Bewußtloses, ist nicht für sich da, sondern für

etwas Bewußtes. Das bewußte Wesen, für welches die Natur ist, kann nicht Gott seyn, denn er genügt Sich Selber; daher ist die Natur für eine endliche Intelligenz. Die Vollkommenheit der endlichen Intelligenz ist Glückseligkeit; also will Gott die allgemeine Glückseligkeit.

Was Natur oder Materie außer unsrer Anschauungsweise sey; ob sie überhaupt etwas anders als die Anschauungsform einer endlichen Intelligenz sey, das mag hier unentschieden bleiben. Die kantische Schule nimmt zwar hinter der Natur als Erscheinung, ja hinter ihrer eignen Ichheit ein geheimnißvolles Ding an Sich an, welches die an ihre Anschauungsweise gebundene menschliche Intelligenz nicht errathen kann. Da wir also dieses Ding an Sich nicht zum Bewußtseyn bringen können, so sind wir durch dasselbe nicht im geringsten inkommodirt, denn es ist für uns nicht da. Es bleibt zwar nach dieser Ansicht ein unnatürliches Räthsel, wie dieses Ding an Sich so gutwillig sich in die menschlichen Anschauungsformen hineinbequemt. Mag es denn da seyn, oder nicht, so haben wir es in jedem Falle nur mit der Natur als Erscheinung zu thun. Dieser erscheinenden Natur nun steht der Geist als das Erkennende gegenüber, so daß Geist und Natur sich gegenseitig begrenzen, die Natur den Geist, der Geist die Natur. Ist es denn unleugbar, daß die Natur den Geist begrenzt, so gehört ja die Natur zur Begrenzung oder Form des Geistes; denn wir existiren

nicht als reine oder allgemeine Geister, sondern als individuelle Menschen. Abstrahiren wir nun vom Geiste, als dem Subjektiven und Erkennenden, so bleibt uns die Natur, als das Objektive und Erkannte. Räumen wir nun auch dieses Objektive oder der Natur ein selbstständiges Daseyn ein, so bleibt sie doch etwas Bewußtloses, und ist daher auch nicht für sich da. Die Natur mag so vollkommen seyn, als sie will, ihre eigene Vollkommenheit erkennt sie nicht, vermag sich auch derselben nicht zu freuen. Man kann auch nicht behaupten, daß die Natur für Gott da ist, als wenn Gott sie zu Seiner besondern Vollkommenheit und Freude geschaffen habe. Gott erkennt zwar die Natur; denn Gott erkennt alle Intelligenzen, das Objektive sowohl als das Subjektive; denn Er ist die Wurzel aller Dinge. Gott aber bedarf die Natur nicht; die Vollkommenheit der Natur ist kein Bestandtheil der göttlichen Glückseligkeit. Gott genügt Sich Selbst in Seinem ewigen Selbst-Anschauen, im Erkennen Seiner Unendlichkeit.

Wir nun bekennen uns zu der Ansicht, nach welcher die Natur nicht etwas Selbstständiges ist, was auch ohne Intelligenz da sey, sondern betrachten das Universum als eine intelligible Welt. Wer nun mit uns auch nicht einstimmt, muß wenigstens gestehen, daß die bewußtlose Natur zwecklos wäre, wenn sie nicht für eine Intelligenz außer Gott da wäre. Eine Intelligenz außer Gott ist eine endliche, also die bewußtlose Natur für eine endliche Intelligenz, und die Intelligenz der Endzweck alles Daseyns. Nun will Gott die Vollkommenheit des

Universums (§. 10.) das heißt die Vollkommenheit aller Intelligenzen. Die intelligirte oder verstandene Vollkommenheit aber ist Glückseligkeit. Daher ist es richtiger gesprochen, wenn man sagt: Gott will die allgemeine Glückseligkeit als die allgemeine Vollkommenheit; denn der Begriff Glückseligkeit bezieht die Vollkommenheit auf die Intelligenz, als den Endzweck des Daseyns. Nach dieser Deduktion der Materie des göttlichen Willens können wir zu der absoluten Idee aller Tugend übergehen.

§. 12.

Absolutes Princip der Ethik.

Befördere die allgemeine Glückseligkeit, weil Gott sie will.

Die Idee der allgemeinen Vollkommenheit oder Glückseligkeit ist schon von vielen Philosophen anerkannt und als Princip aller Tugend aufgestellt worden. Sondert man aber dieses Gesetz von seiner Beziehung auf Gott, so verliert es alle verbindende Kraft, es erscheint dann als eine menschliche Meinung, die man nach Belieben annehmen oder wegwerfen kann. So stellte Kant die Achtung vor dem kategorischen Imperativ als Triebfeder der Moralität auf. Ob dieser formelle kategorische Imperativ irgend Jemandes Achtung abgewonnen hat, ist mir nicht bekannt; daß aber alle endliche Intelligenzen das absolute Wesen Gottes respektiren müssen, sie mögen wollen oder nicht, das ist gewiß. Gott, als der ewige Hervorbringer und Beförderer aller Glückseligkeit, ist ein wesentliches, selbsthandelndes Gesetz, keine bloße Form und keine theorethische Regel. Sein Han-

deln ist Gebot, denn es ist absolut, und der Urgrund aller Moralität oder Positivität in den menschlichen Handlungen. Reflektiren wir wohl auf folgendes: der kantische kategorische Imperativ ist bloß formell, er sagt nur: du sollst! Entweder bleiben wir hiebei ganz dumm, oder es muß uns gesagt werden, was wir sollen. Wer uns aber lehrt, daß wir die allgemeine Glückseligkeit befördern sollen, giebt uns freilich das Was oder die Materie des Gesetzes, und stellt uns ohne Zweifel das wahre und vollkommene Moralgesetz auf, so wie es Jesus Christus auch gelehrt hat *). Aber von Gott abstrahirt hört das Gesetz auf verbindend zu seyn. Denn ein am Gesetze Ungläubiger möchte fragen: warum er die allgemeine Glückseligkeit zu befördern verbunden sey? Etwa weil seine Glückseligkeit nur in und mit der Glückseligkeit Aller bestehen kann? Dieses dürfen wir nicht sagen, denn sonst würde der Einzelne befugt seine besondere Glückseligkeit zum Princip aller seiner Handlungen zu machen, und alle Tugend liefe, wie es vielen beliebt, am Ende auf Egoismus aus. Soll ich die allgemeine Glückseligkeit nur meiner besondern wegen befördern, so beziehe ich das allgemeine Beste auf mein besonderes, mache mich selbst zum Mittelpunkte der Glückseligkeit, um welchen das Wohl aller sich drehen soll, und es ist kein Grund vorhanden, warum ich die allgemeine Glückseligkeit mit Aufopferung meiner eignen befördern soll, etwa aus natürlichem Wohlwollen? Das

*) Die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit stellt Professor Bolzano auf als Princip aller Moralität.

Handeln aus natürlichen Trieben, aus angeborner Sentimentalität kann nie ein freies verdienstliches Handeln begründen (§. 2.). Endlich kann man antworten, daß dieser Grundsatz in der menschlichen Vernunft begründet sey. Hier möchte ich nun jene Philosophen, die im Besitze gewisser Wahrheiten sich auf die menschliche Vernunft als Garantie berufen, fragen: wo denn diese menschliche Vernunft zu finden sey? Ich für meinen Theil gestehe, daß ich das Daseyn einer allgemeinen menschlichen Vernunft nirgends anzugeben weiß, sondern nur die besondere Vernunft dieses oder jenes Menschen kenne. Die Aussprüche nun irgend einer besondern Vernunft können nur in sofern für die der allgemeinen Vernunft gelten, als sie von der Vernunft aller Einzelnen anerkannt werden. Da nun kein von der besondern Vernunft irgend eines Philosophen aufgestelltes Moralprincip von den besondern Vernunftaussagen aller übrigen eingestanden wird; so erscheint jedes von diesem Standpunkte aus nur als subjektive Maxime, mithin ohne verbindende Kraft für alle Uebrigen.

§. 13.

Der Mensch ist unvollkommen.

Beweis. Alles Vollkommene ist imperfektibel. Nun ist nach allgemeiner Eingeständniß der Mensch perfektibel; also ist der Mensch unvollkommen.

Durch Imperfektibilität verstehe ich nicht bloß eine unendliche Vollkommenheit; in dieser Hinsicht ist Gott allein vollkommen. Auch das endliche Indivi-

duum ist vollkommen, wenn der Begriff desselben dessen Idee entspricht; wenn das Endliche wirklich das ist, was es der göttlichen Idee nach seyn soll.

§. 14.

Der Mensch kann sich nicht vervollkommnen.

Beweis. Weil der Mensch nicht absolut ist, so liegt in ihm nicht der absolute Grund irgend einer objektiven Vollkommenheit; daher kann der Mensch keine Vollkommenheit in sich absolut hervorbringen.

Durch absolutes Hervorbringen verstehe ich das Erzeugen eines Etwas, welches weder seinem Wesen noch seiner Form nach da war. Einer solchen Erzeugung ist nun der Mensch schlechthin unfähig; ihm ist das Objektive oder das Wesen überall ein Gegebenes, welches er in die subjektive Form des Bewußtseyns aufnimmt. In allen künstlerischen Produktionen z. B. mögen sie des mechanischen oder ästhetischen Künstlers seyn, ist die produktive Fähigkeit eine gegebene, in der objektiven Natur des Künstlers gegründet, über welche der Künstler mit formeller und subjektiver Freiheit schalten kann. Er nimmt, verwirft, bildet und modelt die aus dem fruchtbaren Boden seiner Natur hervorgehenden Ideen und Formen. Nicht als wenn im Künstler der Stoff als etwas Allgemeines hervorginge, den er nur in eine gewisse beliebige Form zu kleiden habe; allerdings geht im wahren Künstler die Form unmittelbar mit dem Stoffe hervor, daher auch das

wahre Kunstwerk etwas göttliches, durch keine Willkühr erreichbares ist; dessen ungeachtet bleibt doch der Künstler in subjektiver Hinsicht frei, und kann das durch seine Natur gegebene Kunstwerk nach Willkühr behandeln.

Dasselbe gilt von jenen moralischen Produktionen, die wir Tugenden nennen. Das Wesen oder das Objektive aller Tugend ist die Liebe, welche ewig aus dem Wesen oder der objektiven Natur Gottes hervorgeht. Ohne diese göttliche Liebe ist es schlechthin unmöglich, die allgemeine Glückseligkeit auch nur zu wollen. Aus dem bloß formalen und subjektiven Trieb der Selbsterhaltung will der rein natürliche Mensch nur seine eigene Glückseligkeit, und die Idee einer allgemeinen Vollkommenheit oder Glückseligkeit erscheint ihm nur als Traum und Schwärmerei, und er verlacht die Thoren, die nicht klug genug sind, in allen Dingen nur den eigenen Vortheil vor Augen zu haben und denselben rastlos zu verfolgen.

— — Populus me sibilat; at mihi plaudo
Ipse domi.

Hor.

§. 15.

Die Tugend fällt im Indifferenzpunkte des Willens der endlichen Intelligenz mit dem absoluten Willen Gottes.

Beweis. Die Tugend ist in Gott absolut. Alles, was Er will, ist vollkommen; also ist auch der Wille endlicher Intelligenzen vollkommen, wenn er mit dem göttlichen kongruirt.

Wir müssen uns über den aufgestellten Satz

genauer erklären. Der Wille ist nicht etwas Gewordenes, objektiv Daseyendes, das man etwa wie ein Kleid anziehen oder ablegen kann. Der Wille ist ein beständiges Werden, das innerste selbstbewußte Leben der Intelligenz. Er ist eine innere Thätigkeit, mittelst welcher die Intelligenz sich in jedem Momente bestimmt oder bestimmen kann. Die Intelligenz ist nie in einem Zustande durch ein äußeres Bestimmtseyn, wie ein bewußtloses Objekt oder Ding, sie ist in einem Zustande, weil sie in diesem seyn will. Kurz der Wille ist ein Selbstbestimmen, nicht ein Bestimmtseyn und die objektive Bestimmtheit ist eine Folge des subjektiven Selbstbestimmens *). Der Mensch findet sich beim Erwachen des Selbst allerdings auf objektive Weise bestimmt, in einem bestimmten Handeln begriffen. Durch die Reflexion auf sich erkennt aber der Mensch, daß das Wollen sein ist, und er kann von diesem Momente an nur bestimmt werden, insofern er sich frei entschließt, sich bestimmen zu lassen; er kann nie mehr auf eine bloß objektive Weise, wie das bewußtlose Ding bestimmt werden. Das freie subjektive Selbstbestimmen kann nur mit dem Selbstbewußtseyn in ihm aufhören. Die Wahrheit dieses Satzes kann ein jeder nur durch eigene innere Selbstanschauung oder Anschauen seiner eigenen innern Thätigkeit finden; das Selbstbewußtseyn kann Niemandem von außen andemonstrirt werden; denn durch Demonstration

*) Diese Wahrheit hat wohl Niemand besser als Fichte mit der ihm eigenen intellektuellen Anschauungsfähigkeit bewiesen. Man sehe seine Sittenlehre.

wird etwas Objektives gegeben. In der Idee der Ichheit aber ist das Subjektive zugleich das Objektive. Man kann daher nur durch Selbstbetrachtung eine Wahrheit erkennen, die der ganzen Philosophie eine totale Umwälzung und ein neues Leben gab.

Die Behauptung demnach, daß der Wille endlicher Intelligenzen mit dem göttlichen kongruiren müsse, kann nicht auf die Weise angeschaut werden, wie etwa die Kongruenz zweier Dreiecke. Denn hier haben wir es mit zweien bestimmten Objekten zu thun, die in ihrem Bestimmtseyn allerdings kongruiren können; diese sind ruhende Objektive, die wir mit einander vergleichen. Hier ist aber von der Kongruenz eines im Werden begriffenen Selbstbestimmens mit einem andern ebenfalls im Werden begriffenen Selbstbestimmen die Rede. Soll demnach der Wille einer endlichen Intelligenz mit dem göttlichen kongruiren, so kann dieses nur so geschehen, daß die Intelligenz sich selbst bestimmt, dasselbe zu wollen, was auch Gott will. Gott bestimmt nicht den Willen einer Intelligenz unmittelbar, wie ein bewußtloses Objekt, sondern mittelbar durch eigenes Selbstbestimmen. Dieses geschieht entweder durch ein Gebot oder Forderung an den freien Willen der Intelligenz sich dem göttlichen gemäß zu bestimmen, oder indem die endliche Intelligenz den göttlichen Willen als das Beste anerkennt, wird sie bewogen, dasselbe zu wollen.

Die Liebe fanden wir vorhin (§. 15.) als das objektive Wesen der Tugend, diese soll die endliche Intelligenz in ihre subjektive Form aufnehmen. Wie

geschieht denn nun diese Aufnahme? Ohne Zweifel durch Selbstbestimmen; denn unabhängig von diesem kann in die Intelligenz nichts hineinkommen. Durch diese Aufnahme, durch Selbstbestimmen wird ohne Zweifel dies Subjektive selbst eine Veränderung erleiden. Nun ist das Selbstbestimmen: die subjektive thätige Form der endlichen Intelligenz durch Aufnahme des Wesens der Tugend oder der Liebe; leidet also auch die subjektive Form im Endlichen eine Veränderung, wie zu erwarten war.

Der Wille der endlichen Intelligenz muß, dieses ist unsere Behauptung, um vollkommen zu werden, dem göttlichen kongruiren. Der Wille Gottes soll das Bestimmende seyn, und die endliche Intelligenz sich diesem gemäß bestimmen. Wir können dieses füglich eine Aufnahme des Willens der endlichen Intelligenz in den göttlichen nennen; nur darf nicht vergessen werden, daß diese Aufnahme mit Freiheit und Bewußtseyn von Seiten der endlichen Intelligenz geschieht, denn sonst hörte diese auf Intelligenz zu seyn. Um uns dieses recht deutlich zu machen, betrachten wir die Natur, dieses große vor unsern Augen aufgeschlagene Buch, dessen Bilderschrift zwar wenige verstehen, keiner ganz. Wie geschieht nun in der Natur die Aufnahme einer Organisation in die andere, die Verwandlung durch Assimilation? Nehmen wir ein ganz bestimmtes Beispiel, um nicht im Nebel der Allgemeinheit schweben zu bleiben. Die pflanzenfressenden Thiere nähren sich von Pflanzen, das heißt, sie nehmen die Pflanzen

auf in ihr besonderes Wesen und ihre besondere Form. Nun ist die Pflanze auch eine Organisation, hat also auch ihre besondere Form, wie es denn überhaupt keine schlechthin nicht organisirte Materie giebt, denn keine Materie kann ohne Form bestehen. Wie geschieht denn nun die Aufnahme der Pflanzen von Seiten des Thiers? Sein erstes ist die daseyende Form der Pflanze zu vernichten. Die Pflanze wird zermalmt, geschehe es nun durch die Zähne oder durch die Schärfe des Magens, und in einen allgemeinen Nahrungssaft oder Flüssigkeit verwandelt, und diese wiederum durch die vis plastica des Thieres in Blut, Fleisch, Knochen, Haut u. s. w. verwandelt. So kann denn nun die Pflanze nicht thierisches Wesen annehmen, ohne zugleich die eigene Form zu verlieren und eine neüe anzunehmen. Soll daher der Mensch das objektive Wesen der Tugend oder die Liebe in sich aufnehmen, so muß er eine neue Form, ein neues göttliches Selbstbestimmen annehmen. Soll aber der Mensch göttliche Form gewinnen, oder sich auf göttliche Weise bestimmen, so muß er die eigene Form, allen subjektiven Eigenwillen und Eigensinn, alles Selbstbestimmen nach einem bloßen Naturtriebe oder aus willkührlicher Laune aufgeben, dem allen absterben. Dieß ist die göttliche Metamorphose des Geistes, wobei die Einheit und Identität des Bewußtseyns so gewiß bleibt, wie Raupe, Puppe und Schmetterling dasselbe Thier ist, und wir selbst durch alle Veränderungen unsers Innern nicht aufhören ein identisches Ich zu bleiben, denn die Verwandlung ist eine moralische, und ge-

schieht mittelst bewußtes Selbstbestimmen oder Selbstreflexion des endlichen Individuums, welches in keinem Momente schlechthin untergeht, selbst in den höchsten Extasen nicht; denn auch diesen geht die Selbstbestimmung vorher, und die wahren göttlichen Extasen der Heiligen waren eben so wenig ohne Bewußtseyn der Individualität, wie die physiologischen Extasen der Somnambülen, die sich ihrer Individualität wohl bewußt sind, wiewohl sie physiologisch in der Gattung zu leben scheinen *). Sich demnach vom göttlichen Willen bestimmen zu lassen, oder sich demselben konform zu bestimmen, ist die einige Tugend, die wahre und höchste Kunst des Lebens aller endlichen Intelligenzen.

§. 16.

Die Vollkommenheit, mithin die Glückseligkeit (§. 1.) der endlichen Intelligenz besteht in der Kongruenz ihres Willens mit dem göttlichen.

Beweis. In Gott ist Wille und Vernunft eins. Die endliche Intelligenz ist die reale göttliche Idee; kongruirt

*) Ich verweise hier auf die Inauguraldissertation de Magnetismo animali; Archiv für thierischen Magnetismus, 1ster Band, 3tes Stück. Einfach, klar und ungemein befriedigend enträthselt die Idee des Verfassers die seltsamen Erscheinungen des animalischen Magnetismus. Mich hat es besonders gefreut, zu finden, daß der Verfasser das physische Uebel oder die Krankheit auf gleiche Weise konstruirt, wie ich das moralische Uebel oder die Sünde konstruirt habe. Siehe spekulative Darstellung des Christenthums. Es läßt sich auch zeigen, daß das physische Uebel in einem moralischen Akt seinen Grund habe.

der Wille des Endlichen mit dem göttlichen, so harmonirt er auch mit der göttlichen Vernunft, und die endliche Intelligenz realisirt ihre eigene Vollkommenheit oder Glückseligkeit.

Dem Selbsterhaltungstriebe zufolge streben alle endlichen Wesen, jedes in seiner Art, vollkommen oder glücklich zu seyn, so auch der Mensch. Indem die meisten aber diesem Naturtriebe blindlings folgen, ohne bestimmten Begriff von der ihrer Individualität entsprechenden Form des Daseyns zu haben, erreichen öfters ihren Zweck nicht. Dieses durch bloßen Naturtrieb bestimmte Wollen nennt Niemand moralisch (§. 2.). Wenn aber der Mensch diesen Trieb einem höhern Gesetze mit Freiheit unterwirft, handelt er moralisch. Das höchste absolute Gesetz, welchem der Mensch seinen Willen unterzuordnen hat, ist Gott Selbst und dessen ewiges Wollen. Nun ist in Gott eine ewige Harmonie des Willens mit der Vernunft; in der göttlichen Vernunft aber liegt die Idee oder das Ideal des Endlichen, daher findet die endliche Intelligenz in der rücksichtlosen Erfüllung des göttlichen Willens das Ideal der Vollkommenheit oder Glückseligkeit, nach welchem sie strebt. Durch diese Unterordnung ihres Willens befördert sie nicht allein ihre eigene Vollkommenheit, sondern auch die Vollkommenheit des Universums, wie aus folgenden Sätzen erhellen wird.

§. 17.

Es giebt nur ein Universum.

Beweis. Das Univeesum ist eine göttliche Idee außer Zeit und Raum gedacht; weil denn Gott das Universum in einer Idee begreift, so giebt es nur ein Universum.

Man kann diesen Satz auch von einer andern Seite beweisen, und zwar aus dem Begriffe des Endlichen. Alles Endliche ist begrenzt, eine Grenze ist nicht denkbar ohne ein jenseits, dieses ist das begrenzende; daher begrenzen sich alle endliche Wesen gegenseitig und bilden in ihre Kontinuität und Totalität das Universum. Alle endliche Dinge haben eine solche Relativität und gegenseitige Beziehung auf einander, daß es nicht möglich ist, ein Endliches auch nur absolut und isolirt zu denken; denn eben dadurch, daß es endlich ist, muß ich von demselben etwas ausschließen, was nicht zu demselben gehört. Dasselbe gilt von dem zweiten Endlichen und sofort ins Unendliche. Das Gesetz gilt vom Qualitativen eben so wie vom Quantitativen. Ein Endliches endet da, wo das andere anfängt, das nicht mehr zu dem ersten Begrenzten gehört, aber doch die Bedingung seiner Grenze ausmacht. Mit einem Worte, ich setze das Endliche nothwendig in Relation und Beziehung auf ein anderes Endliches, ohne die Reihe irgendwo abbrechen zu können. Alle endlichen Geister bilden daher nur eine intelligible

Welt, und stehen in gegenseitiger Beziehung auf einander. Das Universum ist aber kein bloßes Nebeneinanderstehen todter Dinge, sondern eine lebendige Wechselwirkung thätiger Kräfte, die in einander greifend, das eine Universum bilden. Dieses thätige Eingreifen einer Kraft in die andere ist die dynamische Einheit der Welt. Fragt man aber nach der Genesis dieser Einheit, so sage ich, die Genesis der Einheit ist die Genesis der Welt, diese aber ist die göttliche Idee. Das Universum ist ein göttliches Kunstwerk in einer Idee entworfen und unmittelbar realisirt, worin nichts überflüssiges, nichts mangelhaft ist, sondern Alles durch gegenseitige Beziehung zur Vollkommenheit und Schönheit des Ganzen beiträgt.

Man setze, wie einige Kantianer gethan, es gäbe mehrere unzusammenhängende Welten, die ohne Wechselwirkung neben einander beständen, und das Universum mithin ein Aggregat sey einander ewig fremdartiger Einheiten, von deren jede in sich und für sich wäre. Will man nun nicht behaupten, daß diese Welten, oder eine derselben absolut sey, so muß man ihnen zum wenigsten einen innern Beziehungspunkt auf Gott geben; daraus folgt aber die innere Einheit des Universums in Gott. Man stelle sich eine Mannigfaltigkeit schwerer Körper vor. Insofern diese Körper sind, hat ein jeder seinen eigenen Schwerpunkt in sich. Insofern diese Körper aber relativ und nicht absolut sind, bezieht sich nothwendig jeder relative Schwerpunkt des Einzelnen

auf einen absoluten Schwerpunkt außer ihm, der, weil er absolut ist, gegen keinen andern oder höhern gravitirt. Ist aber nun ein solcher absoluter Schwerpunkt, so beziehen sich nothwendig alle relative Schwerpunkte auf einen und denselben absoluten Schwerpunkt, und somit bilden die relativ schweren Körper ein System, wenn man auch läugnen wollte, daß diese Körper eine wechselseitige Anziehung und Gravitation gegen einander ausübten. Eine innere Einheit der Welt, durch die Beziehung aller Dinge auf Gott, kann nach keinem Systeme geläugnet werden.

§. 18.

Der Begriff des Universums fällt in keinem endlichen Geiste.

Beweis. Das Universum ist eine göttliche Idee, alle Ideen Gottes sind unendlich; mithin begreift kein endlicher Geist das Universum.

Kein endlicher Geist vermag das Universum zu umfassen; dieses kann nur Gott allein, der es in jedem Momente in seiner Idee umfaßt und erhält. Nicht allein die Totalität alles Endlichen, welches wir Universum nennen, überschreitet den Begriff aller endlichen Intelligenzen; selbst in jedem individuellen Theile des Universums liegt, weil es eine göttliche Idee realisirt, etwas Unendliches, Unergründliches, durch keine Analyse zu Erschöpfendes. Durch Mannigfaltigkeit und Harmonie der Theile bietet jede

Blume, jedes Insekt der Betrachtung immer neuen Stoff dar. So hat Lyonett mit der Analyse einer einzigen Raupe bekanntlich ein beträchtliches Buch angefüllt. Ohne Zweifel aber werden spätere Anatomen in derselben Raupe noch neue Theile entdecken, und ein jeder Theil läßt sich ohne dieß ins Unendliche zergliedern. Jedes Individuum ist eine Unendlichkeit im Kleinen — Mikrokosmos. —

§. 19.

Das Ganze ist vollkommen, wenn alle Theile vollkommen sind.

Beweis. Das Ganze ist Nichts außer seinen Theilen, es ist die Einheit aller Theile; also ist die Vollkommenheit aller Theile nothwendig mit der Vollkommenheit des Ganzen gesetzt und umgekehrt.

Weil das Ganze und die Totalität aller Theile identische Begriffe sind, so kann eins statt des andern substituirt werden. Nun sind die Theile des Universums nichts Todtes, kein Aggregat und Masse todter Atome, sonst wäre es selbst todt und ohne inneres Leben. Das Universum ist eine lebendige Einheit durch Ineinandergreifen zahlloser Kräfte einer Organisation. Das Gesetz der Organisation ist aber, daß kein Organ einzeln vollkommen seyn kann, ohne die gleichzeitige Vollkommenheit aller übrigen Organe. Kein Organ kann sich auf Kosten der übrigen aus-

bilden, ohne daß die ganze Organisation darunter leidet. Diese Stöhrung des Ganzen fällt endlich auf das einzelne Organ selbst zurück, weil dessen relative Vollkommenheit in und mit der Vollkommenheit des Ganzen besteht. Daher ist in allen Organisationen eine solche Einrichtung getroffen, daß, indem jeder Organ seinen besondern Selbsterhaltungstrieb oder seinen Trieb nach Vollkommenheit befolgt, es unbewußt und ohne besondere Absicht die Vollkommenheit des Ganzen befördert und erhält. Was aber in der Natur bewußtlos geschieht, soll in der intelligenten Welt mit Bewußtseyn geschehen; denn Gott will die Vollkommenheit des Universums, Seine Idee, realisiren.

§. 20.

Durch die Erfüllung des göttlichen Willens befördert die endliche Intelligenz die Vollkommenheit des Universums.

Beweis. Gott will die Vollkommenheit des Universums, und realisirt Seinen Willen unmittelbar, daher realisirt die endliche Intelligenz die Vollkommenheit des Universums, indem sie ihren besondern Willen in den göttlichen eingiebt.

Daß die Vollkommenheit des Universums, durch die Harmonie des besondern Willens mit dem göttlichen, realisirt werde, ist augenscheinlich (§. 10.);

daß aber dieses die einzig mögliche Art sey, auf welche die endliche Intelligenz die Vollkommenheit des Ganzen befördern könne, folgt aus dem Satze (§. 20) daß der Begriff des Universums in keinem endlichen Verstande fällt.

Betrachten wir nur zu diesem Behufe noch folgendes: Ein vollkommener Regent oder Staatsmann muß nicht allein den Begriff seines Staates in dessen gegenwärtigem Zustande inne haben, so daß er seinen Staat versteht, nach dem, was dieser ist; sondern er muß in seiner Vernunft die Idee des Staates besitzen und wissen, was dieser in seiner Vollkommenheit seyn soll, und diese Idee als das zu realisirende Ziel des Staates muß das leitende Princip seiner Staatsverwaltung seyn. Diese Idee aber ist keine andere, als die Vollkommenheit oder Glückseligkeit aller einzelnen Glieder des Staates, woraus durch Wechselwirkung die Vollkommenheit oder Glückseligkeit des ganzen Staates hervorgeht, wie oben bewiesen (§. 21.).

Isolire ich nun den so eben betrachteten Staat, trenne ich ihn in meinem Begriffe von seinem Zusammenhange mit allen übrigen Staaten, so bedarf es freilich zur vollkommenen Regierung dieses Staates keiner höhern Idee. Diese Trennung ist aber willkührlich, und findet in der Wirklichkeit nicht Statt. Der einzelne Staat steht mit allen übrigen in Wechselwirkung, und zwar in einer solchen, daß er nicht vollkommen seyn kann, ohne die Vollkom-

menheit aller übrigen. Die Vollkommenheit eines einzelnen Staates fällt nothwendig zu irgend einer Zeit auf die in Verbindung mit ihnen stehenden Staaten zurück, und pflanzt sich durch den Staatenbund weiter fort, so wie in einer Organisation ein Glied nicht leiden kann ohne Mitleidenheit des nächsten Gliedes, und sofort bis aufs Ganze. Daraus folgt aber, daß in unserm angenommenen Regent, wenn er vollkommen seyn soll, eine höhere Einsicht gefordert wird, nämlich die Idee der Vollkommenheit der ihr zunächst umgebenden Staaten und sofort bis auf den Cyclus aller Staaten.

So gelangen wir unvermerkt zu einer Idee, die wohl die Einsicht aller endlichen Regenten und Staatsmänner übertreffen mag. Setzen wir aber die Konstruktion fort, bis sie die Unendlichkeit des Weltalls umfaßt, so folgt, daß wer das Wohl des Weltalls befördern will, die Idee desselben besitzen müsse. Diese aber besitzt kein endlicher Geist, sondern nur Gott allein.

§. 21.

Wenn der Wille der endlichen Intelligenz mit dem göttlichen kongruirt, so kongruirt auch die endliche Vernunft mit der göttlichen.

Beweis. In Gott kongruiren Wille und Vernunft ewig; wenn demnach der endliche Wille mit dem göttlichen

harmonirt, so harmonirt auch die endliche Vernunft mit der göttlichen.

Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn die endliche Intelligenz bestimmt den Erfolg ihrer Handlungen für sich oder das Ganze einsieht, oder einzusehen vermag; sie weiß nur, daß jede Handlung, insofern ihr Wille vom göttlichen gelenkt war, zur Vollkommenheit und zum Wohl des Ganzen beiträgt. Ferner wird durch diese Kongruenz ihres Willens mit dem göttlichen in der endlichen Intelligenz selbst Harmonie zwischen Wille und Vernunft seyn. Denn durch die Vollbringung des göttlichen Willens wird die endliche Intelligenz ihre göttliche Idee realisiren; in dieser aber ist eine ewige Harmonie des Willens mit der Vernunft im Endlichen gesetzt.

§. 22.

Durch die Kongruenz des Willens der endlichen Intelligenz mit dem göttlichen wird die Intelligenz in jeder Hinsicht frei.

Beweis. Gottes Handeln ist absolut und frei, wenn daher die endliche Intelligenz ihren Willen in den göttlichen eingiebt, wird sie in und mit dem göttlichen Handeln frei.

Gottes Thätigkeit ist ein ewig freies Leben in sich außer Zeit und Raum, zu welchem Nichts durch sich hingelangen kann; hinsichtlich des Universums ist Gott ewig bestimmend, wie durch etwas

außer sich bestimmt. Indem die endliche Intelligenz mit Freiheit ihren Willen in den absoluten Willen Gottes eingiebt, oder sich in und mit diesem bestimmt, wird sie von den bestimmenden Ursachen der Natur von der Kausalverbindung endlicher Dinge in Hinsicht ihres Willens befreit, und handelt frei durch die Freiheit Gottes. Diese Freiheit nennt die Schrift die herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

§. 22.

Eine jede Tugend hat zwei entgegengesetzte Laster.

Beweis. Sobald der endliche Wille aus dem Indifferenzpunkte mit dem göttlichen tritt, so handelt die endliche Intelligenz nach den Principien der Natur. Die beiden Principien der Natur aber sind das Objektive und Subjektive, Positive und Negative; also muß der endliche Wille nothwendig von einem derselben bestimmt werden.

Dem großen Aristoteles verdanken wir die merkwürdige Beobachtung, daß eine jede Tugend in der Mitte zweier Laster fällt, deren das eine zu viel, das andere zu wenig thut. Der wahre Muth z. B. fällt zwischen Tollkühnheit, in welcher das positive Princip im Endlichen blind vorwaltet, und Feigheit, in der die negative, subjektive Selbstrücksicht herrscht. Die vernünftige Sparsamkeit fällt zwi-

schen Verschwendung, Vorwalten des Objektiven, und Kargheit, Vorwalten des Negativen. So hat eine jede Tugend zwei lasterhafte Pole, und es offenbart sich in der moralischen Welt derselbe Dualismus, den wir auch in der Natur finden. Da aber die weitere Ausführung dieser Idee in die besondere oder angewandte Ethik gehört, so liegt sie außer den Grenzen der gegenwärtigen Abhandlung. Nur eins wollen wir noch bemerken: weder das Positive noch das Negative ist etwas Reelles, sondern nur beide Principien in ihrer Einheit, die im Endlichen nur in der Einheit mit Gott bestehen kann; daher kann die endliche Intelligenz dem wahrhaft reellen Universum in Gott nichts hinzusetzen noch wegnehmen. Durch Entfernung von jenem göttlichen Indifferenzpunkte und von der ewigen Substanz Gottes, wird die endliche Intelligenz nur dürftiger und mangelhafter in sich, und ohne reelle Beziehung auf das wahre Universum, welches in unwandelbarer Vollkommenheit und ungetrübter Klarheit in und durch Gott besteht.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Möller, Nicolaus

Das absolute Princip der Ethik

Leipzig 1819

Ph.pr. 852 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041371-1